مركز رعاية الدراسات الجادة
www.aboragheef.org
info@aboragheef.com

آفاق الاحياء و التجديد في الفكر الاسلامي

(١)

الرأي السديد في درس التجديد

السيد عمّار أبورغيف

الرأي السديد
في
درس التجديد

الرأي السديد
في
درس التجديد

تأليف

السيّد عمّار أبورغيف

بسم الله الرحمن الرحيم

الرأي السديد في درس التجديد

لا غرابة في اختيار عنوان مطلٍ من التاريخ لبحث يغوص في صميم الحداثة والتجديد، اجل، يسوّغ لي هذا الاختيار ميلٌ أو قناعة في أن يبقى التراث بثرائه وغناه حيّاً في عقل ووجدان المجدد، الذي يريد أن يجتهد معاصراً، أو قل أن يعاصر الاجتهاد. على انني اتهيب خوض غمار هذا الميدان، الذي يتطلب -حسب تصوري- شروطاً، اولها الوقوف على التراث، وهو عملاق مهيب.

نعم استحوذت هذه المشكلة منذ اكثر من ربع قرن على اهتمامي، وقد كنت اقترب منها بين الحين والآخر، وسرعان ما تبلبني الشكوك في كفاءتي، فأبعد عنها دون أن يفارقني الهم بها؛ إذ لم يتضح لي بعدُ برهانٌ يسوقني إلى موقف! وقد حاولت مرتين أن ادخل واديين من اودية هذا الميدان، الذي يتوالى انجاباً لحقولٍ واودية لا انقطاع لها، ما دامت الحياة وما دام الانسان، حاولت مرّة أن اكمل تصوري عما يطرح من «أسلمة المعرفة» وهي (أي أسلمة المعرفة) من أهم الاشكاليات المطروحة في

العالم الاسلامي المعاصر، والعربي منه خاصة. وحاولت مرة اخرى ان اجتاز وادي الصراع الذي احتدم في ايران بين سروش وخصومه، ولم امتلك في الحالين الحوافز المطلوبة لا تمام المسير، لعل الأمر في كلا الحالين يرجع الى وقوفي على عجزي وضعف ارادتي التي ارجو ان تكتمل، وانا أبدأ في هذه المشاركة.

ينبغي تحديد موضوع بحثنا ومحور حوارنا، ولنسعَ جميعاً ـ اختزالاً للمسافة التي تفصلنا عن الاهداف، وتوفيراً للجهود، ودحراً لروح المصلحية، واحياء لروح الورع والتقوى (موضوعية المعرفة) ـ لنسعَ جميعاً الى اكتشاف الضوابط التي تحفظ لبحثنا جدواه، وتبتعد به عن ضبابية لغة الحداثة أو غموض لغة التراث. ومن هنا سوف أعمد الى استخدام لغة منضبطة ما استطعت، تقترب الى لغة المنطق والمحاكمات عسى أن اكون قد ساهمت في خدمة الايضاح والوضوح، هذا الهدف الذي اسعى اليه.

تعددت عناوين بحثنا، جاءت في بعض الدراسات تحت عنوان «إحياء الفكر الديني»، وجاءت في دراسات اخرى تحت عنوان «الاصالة والمعاصرة»، وجاءت تحت عنوان التجديد وضرورة بعث التراث، وتلتقي جميع هذه البحوث على نقطة واحدة، وهي اثارة مشكلة الصراع بين القديم والجديد. واميل الى الاعتقاد بان الصراع بين الحداثة والتراث،

بين الاصيل والمعاصر، صراع تكويني ما برح يوماً من الغياب عن الميدان، ولا اظنه مغيباً في أي عصر من عصور الانسانية المتمادية.

لكن بحثنا يتخذ مجموعة قضايا مصادرات ومسلمات:

اولاً: ان لدينا تراثاً اسمه «الاسلام والفكر الاسلامي».

ثانياً: ان هذا التراث يتضمن فكراً مرجعياً لا يمكن تجاوزه، وفكراً آخر يصح نقده واستبداله.

ثالثاً: ان هناك ضرورة للتجديد ومواكبة الزمكانية في طرح الاسلام والفكر الاسلامي.

رابعاً: ان هناك ضرورة لتقنين عملية الاحياء والتجديد.

نأخذ المسلمة الثالثة، على ان هذا البحث لا يعني اولئك الذين يؤمنون بالقول المأثور «عليكم بالقديم لا بالمحدثات»، بل يعنى به اولئك الذين يؤمنون ايماناً جاداً بضرورة التجديد والمعاصرة، في اطار (وهذه هي المسلمة الاولى) الاسلام ورسالته الخالدة. تبقى المسلمة الثانية والرابعة منشأ لكثير من الجدل الدائر في اواسط باحثينا. حيث يعود جل النزاع الذي تشهده محافلنا إلى أحد أمرين، فإمّا أن يدور النزاع ويتطور في كثير من الاحيان حول مرجعية التراث، وما هي المساحة التي تخضع للتحوير والتجديد، وإمّا أن تتشابك الحناجر والاقلام مختلفة حول ضوابط التجديد وحدوده واسلوب تقنين المعاصرة.

وقبل أن احدد خريطة بحثي وما أريد درسه في موضوع الاحياء والتجديد فانني أجد من حقي أن افصح لكم عن شعور واحساس يمتلكني وأنا وارد ميدان هذا البحث:

أنا آسف ـ دون تشائم ـ على الجهد المستنزف في النزاعات والاشتباكات التي لم تخلو من المصلحية والضياع تحت غطاء محنة الاصالة والمعاصرة. أنا آسف اسفي على امتي؛ لقد تقاتل اسلافها من اشاعرة ومعتزلة ومن محدثين ومجتهدين في دائرة الفكر، ولست في شك من ان الجهد الذي استنزف في هذا الاطار عطل النمو، وعقم به رشد الامة. ولعل اسلاف من يخطط لهذا الاستنزاف في عصرنا هم الذين دبّروا مؤامرة دخول المسلمين عصر الظلام والانحطاط! إن اختلاف امة محمد صلى الله عليه وآله وسلم رحمة، شرط أن يفضي هذا الاختلاف إلى خير يعم هذه الامة، والا اضحى شراً مطبقاً. فالاختلاف الشريف القائم على اساس معطيات رسالة محمد صلى الله عليه وآله وسلم واخلاقيتها واهدافها هو المعني بقوله صلى الله عليه وآله وسلم.

والأنكى والمفزع ان نجد محاولات التجديد والمعاصرة تسير في طريقين متباعدين: احدهما يتخذ من التراث السني الخالص قاعدته ومنظاره، فيسدل الستار على التراث الإمامي بجل عطائه، والآخر يتخذ من التراث الإمامي منطلقه وباصرته فلا يرى ما سواه. وبهذا يضحى

التجديد وتنتهي الحداثة إلى تعميق روح الانفصال ان لم يتوج بخلق امتين اسلاميتين!

بدهي ان البحث في المعاصرة والتجديد يستلزم أن يكون معاصراً، فيبصر ويقرأ ما يدور حوله، خصوصاً تلك المحاولات التي حررت لمعالجة الموضوع ذاته. فاي بحث في المعاصرة لا يستبصر الانجازات والاطروحات التي اهتمت بهذا الموضوع، بحث مناقض لذاته. فإذا ارتكب باحث في الرياضيات أو القانون أو التفسير خطيئة اغفال جهود الآخرين قد يمكن تلمس العذر له، أما أولئك الذين يبتغون المعاصرة فلا عذر لهم في الغاء أو اغفال غيرهم، خصوصاً الباحثين في اطار المعاصرة والتجديد الشامل، أي الذين يتناولون مشكلاتها المنهجية وقواعدها العامة.

من هنا يتوجب على بحثنا الساعي لتكوين رؤية سديدة أن يبدأ من الجهد المطروح قارئاً له قراءة نقدية، ثم يخلص إلى ما يتوخاه. عسى أن يكون في جهود الآخرين ما يسقط الواجب، فنكفى مؤنة هذا الجهد، وقديماً قالوا: «السعيد من اكتفى بغيره «أو» كفاه غيره».

أبدأ من آخر المحاولات التجديدية التي طرحت في ضوء اشكالية الزمان والمكان، ثم انتقل إلى جدل واسع تحول إلى نزاع حاد، افقدته الحدة لياقه الجدل العلمي والبحث النزيه في بعض جولاته، وقد سجلت

وقائع هذا النزاع باللغة الفارسية، وكانت أرض الجمهورية الاسلامية في ايران ميدان وقائعه. اعني الجدل الذي انصبت ابحاثه حول منهج دراسة الفكر الاسلامي، وجاء تحت عنوان «ضمور ونمو التنظير الاسلامي»، وبالفارسية «قبض وبسط تئوريك شريعت».

ثم اتابع الموضوع الحيوي الآخر اعني «أسلمة المعرفة»، وبعد قراءة هذه الجهود في مضمار التجديد والمعاصرة احاول قراءتها في الافق العام لاتجاهات الاحياء والتجديد الاسلامي الحديث. لنقف بعد ذلك على مادة تعيننا على رؤية اقرب للسداد، فنقول ما عساه أن يكون نافعاً.

التجديد في ضوء اشكالية الزمان والمكان:

تحت عنوان اشكالية «الزمان والمكان واثرهما في استنباط الحكم الفقهي» اقيمت المؤتمرات واثير الحوار وعقدت الندوات. انصبت أكثر الجهود على رفع شعار أثر الزمان والمكان في الاستنباط الفقهي، دون أن أفهم (كاتب هذه السطور) على الأقل ـ من أغلب الخطابات والكتابات ـ معلماً منهجياً، بل أثير لدي الاستفهام التالي:

هل هناك معنى للاجتهاد والتجديد والمعاصرة إذا لم يكن هناك زمان وأن لم يختلف المكان؟ هل لفتح باب الاجتهاد مسوغ غير حركة الزمان واختلاف المكان؟ ثم كيف صح لنا أن نتساءل عن أثر الزمان والمكان في

عملية الاجتهاد؟ فالاجتهاد عملية زمانية مكانية، وإذا قدر لنا أن نتصور سكوناً ابدياً على فسحة من المكان كفانا فهم واحد لتحديد موقف التشريع من قضايا الحياة الساكنة الواحدة الموحدة زماناً ومكاناً!

حاولت جاهداً متابعة الحشد الضخم من البحوث المطروحة في هذا المجال، فلم أجد طرحاً تجديدياً أسبغ عليه الباحثون طابع الزمنية سوى بعضٍ من الفتاوى ادعى لها أصحابها طابع الزمنية، وانها مواكبة لتطور الحياة واختلاف الازمنة، وتكييف للحكم الفقهي تبعاً لاختلاف الزمان! لنقرأ هذه الفتاوى:

الفتوى الاولى: قرر صاحبها أو أصحابها معالجة المشكلة المشهورة في «المعاملات المصرفية» القائمة على أساس الفائدة. وهذه الفتوى المستحدثة في دائرة الفقه الإمامي قد سبقتها دعوات ومطالبات من بعض الباحثين في الشأن الاقتصادي الاسلامي بالغاء حرمة الربا عن المعاملات المصرفية. علينا قراءة نص الفتوى وحيثيات هذا الرأي:

«البنك هو أحد المؤسسات الاجتماعية والاقتصادية المعاصرة، حيث لا يمكن للمجتمع أن ينهض ويقف على قدميه من دون وجود البنك. فمع غياب البنك تضطرب المعاملات العالمية، وتحل الفوضى في جميع اجزاء النظام الأقتصادي والسياسي، بل وحتى النظام الثقافي؛ لان سير نظم الدنيا يتحرك اليوم بالاعتماد على البنك، والبنك هو عبارة عن نواة

محورية لها.

ومن جهة ثانية لم نكن نحن أوجدنا البنوك حتى نستطيع أن نغيّر من شروطها، وبذلك يجب علينا أن لا نخدع أنفسنا بأن نطلق على الممارسة البنكية اسم المضاربة وأمثال ذلك. إن البنك هو محور (الممارسة الاقتصادية) جاء به الاوربيون الينا وعلينا أن نلتزم بالشروط التي وضعوها له، والا لا يكون لنا حضور في العالم، ومعنى ذلك اننا إذا اردنا أن نلغي الشروط المقررة في البنوك، فان الذي نفعله في الحقيقة هو اننا نعزل انفسنا عن النظام الاقتصادي السائد في ارجاء العالم. اذن علينا أن نقبل البنك بجميع نظمه وما ينطوي عليه. وإذ ثبت الآن أن البنك هو ضرورة اقتصادية وهو بمثابة البناء التحتي لجميع ضرورات مجتمعنا، فعلينا اذن أن نسعى في البحث وراء وسيلة لعلاج مشكلة الربا في الممارسات البنكية... أن الربا البنكي يكتسب صيغة تحويل الاموال السائبة إلى عمل، وعن طريق ذلك يشتغل الأفراد وتدور عجلة اقتصاد العالم، ومن جهة اخرى نلاحظ أن لا وجود للشخص في هذه الممارسة. في الواقع أن عمل البنك في الوقت الراهن هو (منا وإلينا) وبالتالي لا وجود في هذه المعاملات الربوية البنكية لاي ملاك من ملاكات الربا الذي حرمه

الشارع في صدر الاسلام. إذن لا وجه للقول بحرمتها»[١].

ابدأ بمناقشة الفتوى وتناولها جزئياً؛ حيث اختلف مع هذا الباحث المحترم، واقرر أن هناك المسوغات الكافية للتمسك بحرمة الفوائد المصرفية القائمة على اساس الربا. على أن لا يعجل القارئ الكريم في تصنيفي على السلفية أو المعاصرة، رغم أن هذا التصنيف لا يثيرني ولا يغيظني، انما يتريث ويمنحنا فرصة قراءة حيثيات الفتوى:

إن قيام النظام المصرفي على اساس الفائدة والتمويل بالفائدة في تاريخ الاقتصاد الحديث برنامج خطط له اليهود، وقاومته المسيحية ففشلت، ثم هب أن النظام المصرفي الربوي يشكل محور الممارسة الاقتصادية والبناء التحتي لكل ضرورات حياتنا الاجتماعية (على أن هذا أمر لا تؤكده الدراسات الاقتصادية المعاصرة) فهل مجيئه من اوروبا مسوغ للأخذ بكل معايبه؟ وهل إلغاء الفائدة الربوية في اطار مصارفنا المحلية يفضي إلى عزلنا عن النظام المصرفي العالمي؟

ثم قضية «الاستثمار» عبر الودائع المصرفية، فهل تحويل الأموال السائبة إلى عمل أمر لم يدركه دعاة الغاء الفائدة المصرفية أو تخفيضها إلى اقصى حدّ ممكن؟

---

(١) قضايا اسلامية، العدد ٤ (١٩٩٧م) ص ٣٨ ـ ٣٩، ص ٥٣ ـ ٥٦.

إن احدث نظريات الاقتصاد العالمي توصي -في ضوء بياناتها ودراساتها لدور الفوائد المصرفية في خلق التضخم ورفع مستوى البطالة -بالغاء الفائدة الربوية أو تخفيضها. على أن تحويل الأموال السائبة إلى عمل لا يتوقف على منح رأس المال النسبة التي تقررها الفائدة الربوية.

إن الفارق الجوهري بين الاقتصاد الرأسمالي الحديث وبين اقتصاد يقوم على أساس الاسلام ومفاهيمه وأحكامه، يكمن بشكل رئيسي في الغاء الفائدة الربوية، ودولة رأس المال وحركته على اساس العقود الاسلامية ﴿كي لا يكون دولة بين الاغنياء منكم﴾. على أن هذا الهدف يتطلب ثورة ثقافية ووعياً أخلاقياً حضارياً لمتطلبات هذا الدين ورسالته. ولعل هذه الثورة الداخلية هي الضرورة الملحة، وإلّا فأي ضرورة ملحة لكي نتمسك بإباحة الفوائد الربوية، لكي لا نعزل عن النظام المصرفي الربوي عالمياً، ونحن قادرون على التعامل معه بالمثل فقهياً لجواز اخذ الربا ممن يستحله؟!

اكتفي بهذه الاشارات، لكي يبقى المجال الأوسع لقراءة هذه الفتوى مع اخواتها من منظور منهجي. وعلى اساس ما توحي به من شروط ومستلزمات لعلّها: لعلمية التجديد والمعاصرة، ومواكبة النظرية الاسلامية لمعطيات الزمان.

الفتوى الثانية: قرر صاحبها الغاء الحكم الفقهي المعروف «دية قتل الخطأ على العاقلة»، حيث جاء في النص المنسوب إليه: «لدينا في باب الديات، في مسألة قتل الخطأ المحض، دية العاقلة. فإذا ثبت القتل تقع الدية فيه على (عصبة القاتل) وفق رواية (تحمله العاقلة) أو (يُحمل على العاقلة) والعاقلة هم عصبة الرجل، أي اقرباء القاتل من أبيه وقومه. ولكن لماذا؟ لأن هؤلاء عصبة وهم عقلاء. والمفارقة أن هذا قد يحصل في وقت لا يكون القاتل قد رأى أبناء عمومته حتى لحظة القتل، ومع ذلك هم يتحملون معه دية القتل، مثل هذا الحكم هو مدعاة للسخرية في الوقت الحاضر. لكن عندما ندرس القضية من جذورها نجد أن هذا الحكم مُشرّع في زمن النبي صلى الله عليه وآله وسلم على أساس ما كان عليه الوضع في ذلك الزمان، ففي ذلك الوقت كان الذي يحكم مجتمع نجد والحجاز هو النظام القبلي، فقد كان عرف القبيلة هو السائد، وعلى أساس ذلك العرف كانت القبائل تتفق على الانصياع لرئيس القبيلة»[١].

في هذا الضوء ينتهي الباحث إلى:

«لقد شرع رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم ذلك على نحو القضية الحقيقية، ولكن مع حفظ الموضوع، والسؤال هنا: ما هو موضوع هذه

---

(١) قضايا اسلامية، العدد ٤ (١٩٩٧م) ص ٣٨ـ٣٩، ص ٥٣ـ٥٦.

القضية؟ موضوع العاقلة هو القبيلة التي اتفق افرادها وتعاضدوا على أن يتحملوا معاً وبصيغة جماعية تبعة اية مشكلة تقع لهم، كما تعاهدوا على أن ينالوا جميعاً ما ينزل بهم من خير. إذا حصل القتل الخطأ في مثل هـذا المجتمع، فـإن الديـة تـتحملها العـاقلة أو (يـحمل عـلى العـاقلة). أمـا فـي المجتمعات غير القبلية، التي لا وجود لحاكمية أعراف القبيلة فيها، وانـما تُحكم من خلال قوانين مدونة تـنصرف إلى الجـميع، حـيث لا أثـر يـذكر للنظام القبلي، في مثل هذه المجتمعات لا يـمكن أن تـطرح مسألة العـاقلة لارتفاع موضوعها وانتفائه»[1].

رغم غرابة هذه النتيجة عند كاتب هذه السـطور، لكـنه رأي عـلى كـل حال، ويجب مناقشته باحترام وأدب! وفي هذا الضـوء أبـدأ بـالاستفهام التالي:

ماذا يقول المشرع الاسلامي فـي مـحافظة خـوزستان أو بـيروت أو محافظة بغداد او القاهرة؟ فـمحافظة الأهـواز مـثلاً تسـيطر عـلى أوسـع سكانها ومدنها التقاليد القـبلية، كـما تسـيطر هـذه التـقاليد فـي مـحافظة بلوجستان، وكرمان، وفي صعيد مصر، وبادية الجزيرة، والحجاز... في ضوء التحليل المتقدم يجب أن يقرر المشرع بأن دية قتل الخطأ المحض

---

(١) قضايا اسلامية، العدد ٤ (١٩٩٧م) ص ٣٨ ـ ٣٩، ص ٥٣ ـ ٥٦.

تقع على العاقلة في الأهواز، بينا تقع على القاتل وحده في دزفول!

لنعاف هذه الاشكالية الفنية ونفترض امكانية معالجتها، ويكون حكم حي الثورة في بغداد وحي السلم في بيروت عشائرياً، ويكون حكم حي المنصور في بغداد وساقية الزنجير في بيروت الغربية معاصراً، ونمضي مواكبين السيد الباحث، طالبين منه أن يوضح لنا مسوغات ارث العم والأخ وابن الأخ والخال والخالة...؟ فهؤلاء يرثون حسب فقه التشريع الاسلامي، ولم نعثر على نصّ يحرم ابن الأخ أو الخال عن الارث بحجبه، حينما يموت قريبه، ولم يره حتى لحظة الموت. أفليس من دواعي السخرية -كما حلا له أن يقول- في عصرنا اللاقبلي أن يرث ابن الأخ والعم رغم عدم صلته طول حياته بعمه، بل ربما لا يعرفه في مجتمعات الغت المدنية المعاصرة كل أواصر القربى وصلة الأرحام؟!

ثم هل تحميل العاقلة (وهي ورثة القاتل الفعليون على مشهور رأي الفقهاء، أو عموم الورثة كما عند بعض منهم)[١] دية القتل الخطأ المحض جاءت تمشياً مع النظام القبلي الجاهلي، وتكييفاً لأحكام الديات فى الشريعة الاسلامية مع ظروف ذلك المجتمع العشائري؟!

ان طرح مفهوم العاقلة يمكن أن يفهم منه محاولة لتفتيت النظام القبلي،

---

(١) جواهر الكلام، ج ٤٣، ص ٤١٥-٤١٧، دار احياء التراث العربي -بيروت، ط ٧.

الذي يعتمد القبيلة كنظام اجتماعي، توزع الدية على جميع افرادها، مـهما بعدوا عن القاتل نسباً.

على أن قراءة العاقلة إلى جانب مجموعة أحكام اخرى (الارث، صـلة الرحم، ولاية الأب والجد) واحترام الاسلام للاسرة وكيانها، تـفضي بـنا إلى فهم واضح لتصور اسلامي للمجتمع الذي ينشده الاسلام.

من هنا صح لنا أن نقرأ أحكام الشريعة الاسلامية الغـراء فـي ضـوء التصور الاسلامي العام، ونـقرر أن ابـن العـم أو ابـن الأخ، الذي يـتحمل مسؤولية تضامنية على أساس حكم العـاقلة لا يسـوغ له قـطيعة رحـمه، وعدم رؤيته لعـمه أو ابـن عـمه. لا أن نـقرر فـي ضـوء قـطيعة الأرحـام السخرية من حكم فقهي تشريعي، بعد قطع صلته بسائر أحكام الشريعة الاخرى، وقراءته في ضوء واقع اجتماعي لا يقره التشريع ذاته! فأحكـام أي شرعة لا يمكن قراءتها بعيداً عن سياقها وارتباطها بالأحكام الاخرى والتصورات العامة التي طرحتها هذه الشريعة.

اكتفي بهذين النـموذجين فـي تـقويمنا الجـزئي، ونـتخذهما أسـاساً لقراءة منهجية شاملة، تعيننا على رؤية النماذج المشابهة. وحينما نلاحظ النموذجين المتقدمين نجد:

أولاً: أن كلاً منهما ينطلق من مفهوم في استلهام الموقف الاسلامي في ضوء الزمكانية، واستطيع أن أضع هذا المفهوم في الصيغة التـالية: «إن

الزمكانية تفرض تحويراً على فهمنا للشريعة، وتبقى الشريعة بمواقفها المختلفة موجوداً طيعاً يستجيب لتحولات الزمان والمكان، فتصاغ مواقفها في ضوء هذه التحولات». لكنّ هناك أساساً آخر للزمانية يتعارض مع هذا المفهوم. هناك أساس آخر يقول: إن الشريعة الاسلامية ليست موجوداً طيعاً يخضع لتحويرات الزمان، وينعطف معها اينما انعطفت، بل هي شرعة تغييرية، جاءت تحمل في طياتها رسالة توجيهية لحياة الآدميين افراداً ومجتمعات. ومن ثم لا يصح تطبيقها في مجتمع لا يؤمن بقيمها، ولا يلتزم باخلاقيتها، ولا يتمسك بتعاليمها.

إذا لاحظنا الفتوى الاولى نجدها تلغي الموقف التغييري، الذي تضمنته النصوص والتعاليم الاسلامية بشأن تحريم الربا. ومن هنا قررت أن المعاملات المصرفية القائمة على الفائدة في النظام المصرفي المفروض علينا في العصر الحديث تقضي بأن نكيّف الشريعة اللاربوية مع هذا النظام؛ لكي نعيش ونتجاوز مشكلات الحياة الاقتصادية المعاصرة. أما الفتوى الثانية فهي تلغي أيضاً موقف الاسلام التغييري ازاء النظام القبلي، وتقرأ الحكم الفقهي قراءة أكثر طواعية لظروف الحياة الاجتماعية، التي أفرزتها المدنية المعاصرة.

قد تكون قراءة الفتوى الاولى سليمة إذا قرأنا الشريعة الاسلامية ونصوصها وأحكامها قراءتنا لنصوص وشرائع حمورابي وجيتستان،

لكن الفتوى الثانية خاطئة حتى في ضوء قراءة من هذا اللون؛ لأن من يقرأ شريعة جيتستان أو حمورابي في ضوء الزمان والمعاصرة لا يصح له تقطيع أوصال شرائعهم ونظمهم.

ثانياً: أن كلاً منهما يعتمد قراءة أحادية، فالاولى قرأت الزمان قراءة أحادية، والثانيه قرأت الزمان والشريعة قراءة أحادية، فاتخذت فتوى التكيّف مع النظام المصرفي من واقع أهمية المصارف العملية في تحريك عجلة الاقتصاد المعاصر، منطلقاً لرؤية المطلوب من أحكام الشريعة الاسلامية. فكان ضغط هذا الواقع دافعاً للباحث صوب تحوير ما اتفقت عليه كلمة الفقه الاسلامي. بينا لا يصح قراءة المطلوب من أحكام الشريعة الاسلامية في ضوء معطيات الاقتصاد المعاصر دون قراءة شاملة للنشاط الاقتصادي.

واتخذت الفتوى الثانية من وضعٍ (ينوء تحت ثقله الغرب المعاصر) أساساً لتكييف الشريعة واعادة فهمها. فالعاقلة تعني نظام الاسرة، ولا تعني النظام العشائري القبلي، ونحن نعرف أن الاسرة وأواصر الرحم وصلة القربى فقدت مفهومها في مجتمع الغرب الحديث، وسرت هذه الظاهرة المرضية إلى مجتمعاتنا دون ان تيسطر عليها. وهل يصح أن تقرأ الشريعة في ضوء الظواهر الزمنية، التي يقرر علماء ومصلحو الزمن الغربي المعاصر مرضيتها وخطرها على حياة الانسان المعاصر؟! هذا

فضلاً عن قطع صلة الرحم بين حكم العاقلة وسائر أحكام التشريع الاسلامي، وقراءة هذا الحكم قراءة أحادية مجزأة.

وأخيراً اشير إلى رأي فقهي يعده بعضهم من الآراء، التي اخذت باعتبارها الزمانية، وهو الذاهب إلى خلاف مشهور الفقهاء في «حرمة بيع الدم». والمطلعون بجد على الفقه الإمامي الحديث يعرفون أن حيثيات هذه الفتوى تنقحت قبل قرنين عند الشيخ الأنصاري في درسه المكاسب المحرمة؛ إذ طرح ملاك «المنفعة العقلائية المحللة» كاصل يصحح في ضوئه التعامل فيما حُرّم تناوله.

اما اليوم وفي ضوء تطور المعرفة الانسانية، وبعد أن اضحى «الدم البشري» على وجه الخصوص مادة يمكن الافادة منها، جاز لفقيه معاصر أن يقول معلقاً على فتوى المشهور بحرمة المعاوضة على الدم: «الأظهر جواز المعاوضة... كما في يومنا هذا بالاضافة إلى دم الانسان، فانه يستعمل في المعالجة بتزريقه لانسان آخر يحتاج اليه»[١].

لا أريد هنا مناقشة هذه الفتوى مناقشة فقهية في ضوء ادوات البحث الفقهي، وما تعلمناه في درسنا لفقه الأحكام، حيث الحظ في هذا الأفق أن ملاك المنفعة المحللة يجب أن يضم إلى مجموعة ملاكات اخرى واحكام

---

(١) ارشاد الطالب إلى التعليق على المكاسب، الشيخ جواد التبريزي، ج ١ ص ٢١. مؤسسة اسماعيليان ـ قم.

اخرى كالأجرة على الواجبات، حيث يمكن لفقيه أن يشم منها ما يعرقل التعجيل بتحويل كل النشاط الإنساني إلى مفردات اقتصادية تخضع لقانون الطلب والعرض، اكتفي بهذه الملاحظة العابرة لأشير إلى:

أن الزمن الطبي المعاصر صدّق الطب السلفي، واقرّ ضرورة الحجامة، حيث يقرر الطب المعاصر أن الجسم بحاجة إلى أن يسحب منه مقدار من الدم في الأغلب من ابناء البشر. والاطباء الانسانيون يعبرون عن السحب «بضرورة التبرع بالدم حفظاً لسلامة المتبرع»! ومن ثمّ يكاد الروح الرأسمالي المادي لم يفلح في الغرب المادي المعاصر من القضاء على بصيص الروح الانساني وتحويل «الدم» إلى سلعة كسائر النشاطات الانسانية التي سعى إلى تحويلها إلى سلع في منظومته الاقتصادية المادية!

ان احادية قراءة الزمان لدى أصحاب الرأي في الشريعة تفضي إلى قراءة أحادية للشرع، مما يعني تطويع الشريعة للزمان تطويعاً غير مشروع، وأحادية النظرة إلى الشريعة تعني تفتيتها وتحويلها إلى متناثر لا يستطيع أن ينهض حتى في الزمن المستقبل.

على أن اشير إلى أن مثل هذا الخطاب التجديدي الأحادي النظرة، المنهزم امام عواصف الزمن، لا يعود علينا ولا على ديننا بخير، أسائل الناشرين ودعاة الاستنارة الذين يقفون خلف طرح هذا الخطاب على

العالم:

من سيقرأ لكم؟

هل ينحصر قراؤكم بالمؤمنين بالاسلام حتى النخاع؟

اهكذا تُطرح شرعة التجديد في عصر اغتراب الاسلام؟

جواز الفوائد المصرفية... إلغاء نظام الاسرة... تحليل بيع الدم... ألّا يضحك علينا الغرب والشرق؟ نعم سيقولون: دعهم يجددون، لانهم يقرأون تاريخنا من حيث ابتدأنا... ومن ثم سيبقون عالة علينا... وانتم تعرفون أن هذا التجديد سينقلب على أصحابه، وأنا مع الانقلاب الذي المح في الافق أرضية انتصار جحافله، وسأهتف معهم:تحيا السلفية وتسقط التحريفية...!! اتمنى أن لا تنتصر روح الانكفاء الفكري، واتمنى عليكم أن تقرأوا القرآن والتاريخ، وتقرروا معي: أن لا حتمية بانتصار تيار التجديد! ومن ثم إذا سار التجديد بهذا الأفق وعلى هذه الطريقة فسأقف إلى صف السلفية، وارفع صرخة الحفاظ على بيضة الشرع الحنيف! واسلاماه! لأن السلفية مع كل مساوئها ستقول لكمال اتاتورك وسلامة موسى وتقي زاده، ستقول لهؤلاء: لا.

اما هذا التجديد وبهذه الطريقة فاشك كل الشك انه قادر على أن يتميّز عن أسوأ مظاهر التغريب، بل لعله أسوأ منها جميعاً.

ضمور ونمو التنظير اسلامي:

تحت هذا العنوان «قبض وبسط تئوريك شريعت» جرى سجال طويل لم ينته بعد، رغم هدوء زوابعه. يحتل هذا السجال المعاصر موقعاً مهماً في معاصرة التفكير الاسلامي، خصوصاً في بعض بقاع عالم المسلمين، ومن هنا رجحنا الاطلال عليه؛ ليكون القارئ باللغة العربية في جو احد وجوه المعاصرة والاصالة!

طرح الدكتور عبدالكريم سروش مجموعة ابحاث تناولت دراسة وتحليل ونقد الفكر الاسلامي من منظور منهجي خالص؛ بغية ان يحتل هذا الفكر ـ حسب الدكتور سروش ـ موقعه المنسجم مع تطور المعرفة الانسانية المعاصرة.

لم ينطلق «سروش» من فراغ في سعيه. بل هو باحث درس فلسفة العلم في الغرب المعاصر جداً، وتعلم في جامعات انجلترا، واستلهم معطيات احدث مدارس فلسفة العلم دون أن ينغلق على تراثه الثقافي الاسلامي والإيراني، بل ـ رغم اختلافي مع الرجل تاريخياً ومدرسياً ـ وللحق أقول: أنت امام باحث موسوعي، سريع التنقل، مع موهبة حفظ، اغبطه عليها، لا يغيب عليه في كثير من الاحيان النص العربي، وتسجل حافظته مولوي وحافظ تسجيلاً، حتى يوهمك خطابه ـ للوهلة الاولى ـ أنه يخلط الرطب باليابس!

وكان من الطبيعي جداً ان تواجه بحوثه ردود فعل واسعة ـ كما حصل ـ، وهذا أمر صحي. لكن الشيء المخرب ان يجري النقاش الفكري بلغتين مختلفتين (على طريقة السامع هندي والمتكلم من بادية الحجاز) ثم يتوج هذا السجال المعرفي باوسمة السباب والاهانة، لينتهي إلى أسوأ من ذلك.

اطل سروش في بحوثه على حوزة العلوم الاسلامية، هذه الحوزة التي اعتادت منذ قرون على تعاطي المعرفة العقلية وفق منهج ارسطو المعرفي والمنطقي ونظرية صدر الدين الشيرازي الوجودية. وكان المطل تلميذاً لاحدث نظريات المعرفة والمنطق الحديث، يحمل في جعبته تراث المدرسة الوضعية، الذي اخضعه استاذه للنقد في اطار ما يُسمى بالبوبرية أو «المدرسة النقدية المحدثة»، ويتكلم بلغة المنطق الوضعي احياناً. ثم لم يكتف سروش بالعرض والتحليل، بل قدم توصياته لفقهاء وحكماء المسلمين، مرشداً منهجياً لهم!

وقبل أن نقرر رأينا في أسباب هذا السجال وطبيعته وما قدمه من خير أو شر لفكرنا وامتنا، علينا أن نبدأ بوصف اجمالي لواقع الأفكار الاساسية التي طرحت في هذا الوادي، ويمكن أن نضع المبادئ التي قامت عليها نظرية الضمور والنمو، وفق النقاط التالية:

النقطة الاولى: ان المعرفة الدينية (فقه) تفسير، كلام...) معرفة

بشرية، ومن ثم فهي جزء من سائر ارجاء المعرفة الانسانية، ترتبط بها، وتؤثر فيها وتتأثر بها.

النقطة الثانية: المعرفة البشرية في تطور وتكامل لا وقفة فيه.

النقطة الثالثة: تخضع المعرفة الدينية للنقد والتطوير، تبعاً لتطور ونمو المعرفة الانسانية في سائر فروع المعرفة الاخرى.

النقطة الرابعة: يخضع فهم النصّ (الكتاب والسنة) لدنيا الدارس وعالمه المعرفي. ولكي يكون الفهم معاصراً يجب أن يقرأ الباحث الاسلامي النصوص الاسلامية في ضوء المعرفة والعلم المعاصر.

النقطة الخامسة: مجموعة رؤى في نظرية المعرفة، وقد انطلقت هذه الرؤى في معظم زواياها من نظرية المعرفة البوبرية ورؤى فيلسوف العلم المعاصر «كارل بوبر». نعم يمكن أن تلاحظ في طرح سروش بعض الادوات والأفكار التي استلهمها من فلاسفة العلم المعاصرين الآخرين:

أ ـ لقد اكدت أبحاث سروش مقياس البحث العلمي لدى كارل بوبر «قابلية الابطال والتكذيب» كمنطلق منهجي.

ب ـ اكدت التمسك بالمقياس البوبري في تحديد هوية البحث العلمي، حيث لا يقين ولا احتمال بالمفهوم السايكولوجي.

جـ ـ اكدت استحالة اليقين علمياً، وهو مفهوم وضعي اساساً، وقد تمسك به بوبر، كما تمسك به خصومه وسلفه المناطقة الوضعيون.

د ـ النظريات تسبق التجارب، والقراءة العلمية لأي نظرية مشبوقة باطار فكري ونسق نظري.

هـ ـ مبادئ اخرى استقاها من توماس كون أو همبل... في تفسير المعرفة، وتحليل طريقة نموها، والاستدلال على تأييد الفرض منطقياً....

لعل القارئ الكريم يتساءل ـ كما كنت اتساءل ـ في ضوء هذا العرض عن دواعي تحويل النقاش حول مثل هذه الأبحاث إلى سجال ساخن! لقد عرضت جوهر الأفكار التي طرحها عبدالكريم سروش، دون أن اتناول طريقة الرجل واسلوبه، ومخاطبيه، ولغة الخطاب التي اعتمدها، وكيف اثارت خصومه:

أ ـ عمد «سروش» إلى لغة الخطاب العام، مع لباقة وقدرة خطابية متميزة، فاجتذب الشباب المثقف بلغةٍ ساحرة، فتكونت قاعدة مخاطبيه من الناشئة المثقفة. لكنه طرح افكاراً مصيرية واساسية في المعرفة ونظريتها وفلسفة العلم.

ب ـ إن التراث المعرفي الذي انطلقت منه رؤى سروش فكر جديد بمعنى الكلمة، لا على حوزة العلوم الاسلامية فحسب، بل على القطاع الأكبر من مثقفي عالمنا الاسلامي.

جـ ـ اعتمد «سروش» احياناً لغة الحياد «اللغة العلمية البحتة» في تناول مفردات المعرفة، التي لها من القدسية والاحترام، ما يتطلب طراوة

الخطاب في اذهان كثير من مستمعيه ومتابعيه.

د ـ دخل في معركة «تغيير واصلاح المعرفة في الجامعات الدينية»، ثم لم يطرح تصوراً متكاملاً عن المطلوب، بل اكتفت جلّ ابحاثه بتأكيد منهج نقد المعرفة.

هـ ـ الاطلاق والجزمية وحماس تبني النظرية سمة بارزة في خطاب سروش، رغم انتمائه وتبنيه لتيار فكري يحارب الجزمية والاطلاق المفرط، ويضع البحث العلمي في دائرةٍ خارج الذات وانفعالاتها.

أما الموقف الآخر فقد انطلق اساساً (إذا اغمضنا النظر عن روح المخاصمة والخروج عن لياقات البحث وموضوعيته) من شعور بخطورة طرح سروش على الدين والعقيدة والفكر الاسلامي. ثم اتخذ من التراث (معطيات منطق ارسطو والفكر الاصولي والكلامي) قاعدة للحوار.

كنت أود نقل بعض وجوه الحوار الذي حصل. لكنني وجدت أن مثل هذا النقل يؤدي بنا إلى الوقوع في نفس المأزق، الذي نراه نقطة ضعف هذا الحوار، الذي أُسس على لغتين ومنهجين متعارضين.

لقد عاب بعض أهل الرأي على «سروش» انه غير اخصائي في علوم الشريعة، من هنا كيف جاز له الدخول في طول وعرض ابحاثها مبيناً ناقداً موجهاً؟ نضيف أيضاً أن شريعتنا وفكرنا الاسلامي لا يجيز (خصوصاً

لطلاب المعرفة الاسلامية) الخوض فيما لا يتقنونه من ابحاث؛ إذ سوف يكون وبال هفواتهم محسوباً على الشريعة، أكثر من حساب هفوات سروش على الشرع، خصوصاً وان الأخير يقرر احتمالية فكره وعرضته للخطأ، بينا قرر مخاصموه ان فكرهم هو الاسلام وحوارهم هو الحوار الاسلامي!! هذا مضافاً إلى أن اللغة المهينة التي تضمنتها أبحاث «سروش» أمر لا يغتفر له لدى علماء البحث المنهجي، لكن السباب والهتك والتحقير لا ينبغي بطريق أولى أن يسلكه طلاب العلوم الاسلامية وحماة الشرع الحنيف!! وإذا وضع أحد الاطراف امام الأمر الواقع فاضطر إلى استخدام هذه اللغة، فقد كان يتوجب عليه هو الاضطرار إلى غلق حوار مهين، أقل رذائله تعليم الناشئة رذيلة التكبر واحقار الانسان!!

واكتفي هنا بتقويم ونقد اطروحة الدكتور «سروش»، وسوف اركز على التوجيهات المنهجية وخطة البحث العامة، تاركاً التفاصيل إلى محلها الذي سوف يتحدد وفق ملاحظاتنا التالية:

الملاحظة الاولى: ان الهفوة الرئيسية التي ارتكبها «سروش»، ومن ثم تعمقت في ابحاث من خاصمه وجادله هي: أن البحث الذي طرحه الرجل بحث منهجي في الصميم، وليس بحثاً في مفردات المعرفة الدينية، أي أن لسروش طرحاً واتجاهاً جديداً في المعرفة الانسانية، هذا الاتجاه الذي تبلورت آفاقه ومفرداته في عالم الغرب المعاصر. ومن ثمّ لا يصح

قبل هضم هذا الاتجاه ونقده وتحليله، ان تركب في ضوئه تحليلات وتطبيقات في فروع المعرفة الانسانية، فضلاً عن تركيبها على المعرفة الدينية، هذا الحقل الذي يثير حساسية خاصة!

ان الاتجاه المعرفي الذي تبناه «سروش» ينتمي في سياقه العام تاريخياً إلى الفلسفة الغربية الحديثة، فهو اتجاه يستقي من «عمانوئيل كنت»، ويتابع «هيوم»، ويمثل اعنف نقدٍ للمدرسة الوضعية المنطقية «حلقة فينا»، ومن ثمّ هو اتجاه تجريبي نقدي. بينا لم تقف بحوث حكماء ومفكري عالمنا الاسلامي على كل هذا التراث سوى الجولات النقدية التي سجلتها بحوث الشهيدين الصدر ومطهري. وأنا مع ما ذهب إليه برتراند راسل: «أن العالمين قد تطور كلٌ بمعزل عن الآخر»[1] فالحكمة الغربية تطورت، كما تطورت مناهج البحث في العلوم في سياق وعلى أساس معطيات تختلف اختلافاً اساسياً عن اسلوب تطور البحث الفلسفي الحديث في أرض الشرق، وعلى وجه الخصوص في العالم الاسلامي الحديث. على أن راسل يعتقد أن الحكمتين تطورتا بنحو مستقل على طول مسار التاريخ، وهذا أمر اشك في صحته على الاطلاق.

بل لم يتسن للشهيد مطهري ان يمس الوضعية المنطقية بالنقد

---

(١) حكمة الغرب، برتراند راسل، ترجمة فؤاد زكريا، ج ٢: ص ٣١٦ سلسلة عالم المعرفة - الكويت.

المناسب، انما حاولت بحوث استاذنا الصدر طرح هذا الفكر ونقده في بعض جوانبه، ولم يتسن له رحمه الله أيضاً أن يعالج المدرسة الوضعية معالجة شاملة عرضاً ونقداً.

نعم تلاحقت الدراسات والبحوث في الغرب المعاصر حول نظرية المعرفة ومنهج البحث بشكل سريع ومذهل خلال العقود الأخيرة من قرننا الآيل للزوال، وجاءت بحوث عبدالكريم سروش:

تأخذ من «بوبر» المؤسس على تراث طويل عريض، والناقد اللدود للوضعية المنطقية. وتأخذ من مناهج البحوث الانسانية في فلسفة التاريخ وفلسفة اللغة...

ألم يكن جديراً بسروش وناقديه أن يبدأوا بداية منهجية أقرب إلى النجاح والإثمار، فيعكفوا على درس ونقد وتمحيص هذا العطاء اولاً!

نعم أدرك «سروش» متأخراً هفوته وهفوة خصومه، فبعد أن حار في تحليل أسباب سوء التفاهم الذي حصل، التفت إلى حقيقة: ان نظريته تقوم على أسس ومقدمات معرفية ومنهجية خاصة، وما لم تتضح هذه المقدمات بجلاء لا يرتفع سوء التفاهم الحاصل[١]!

الملاحظة الثانية: الغريب حقاً أن «سروش» بعد أن فتحت امامه

---

(١) قبض وبسط تئوريك شريعت، عبدالكريم سروش، ص ٢٥٤.

النافذة التي تعينه على فهم الهفوة الرئيسية في الحوار الذي اشعل جذوته، استمر الرجل في تركيب البحث بنفس الطريقة، وعلى نفس النهج الذي ابتدأه، كما استمر في شتم خصومه، وتبادل اللغة المحببة العلمية!!

انه لمؤسف حقاً أن يتحول الجدل والنقاش العلمي (وحول أخطر قضايا المعرفة وأكثرها حساسية) إلى صراع ذوات، وسروش يقرر في أكثر من موضع ضروة موضوعية المعرفة، واخراجها عن دائرة الذاتية، وبعض خصومه ينصب نفسه هادياً اخلاقياً للناس.

إن اللغة وسياق الخطاب الذي اعتمده «سروش» لا يصح أن يعتمد في مثل هذه البحوث المصيرية. إن درجة العموم التي اطلقتها نصوص سروش أغرت خصومه في الهجوم عليه، كما توهم قراءه وسامعيه بأمرٍ، أشك كل الشك في انه يقرره، اعني الاطلاق وكلية دعاويه ونظرياته. وكان بامكان سروش -لو تجنب هذه اللغة- ان يضيع على خصومه كثيراً من الفرص، وتتجنب ساحتنا الثقافية المقهورة كثيراً من الجدل البزنطي الفارغ.

الملاحظة الثالثة: لقد حملت نصوص سروش رسالة تغييرية، وجهت اساساً لنظام التعليم في حوزات العلوم الاسلامية، ودعت إلى بناء ما اسماه «علم الكلام الجديد»، واعادة النظر في مناهج الاستنباط (علم اصول الفقه)، وتوسيع دائرة المعرفة لتشمل الاطلاع على معطيات العلم

الحديث (العلوم التجريبية من فيزياء وفلك وكيمياء...)...

وهذه الدعوة الاصلاحية ليست جديدة كلها، بل لقد سبق سروش بأكثر من عشرات العقود مصلحون وعلماء ومحققون من قلب حوزات العلوم الاسلامية، حملوا هم تجديد مناهج البحث، ومنهم من اخفق، ومنهم من استطاع أن يخطو خطوات تستحق الاحترام والتقدير، دون أن تكون هي نهاية الشوط، فشوط التجديد واعادة النظر في المعرفة ومناهجها واسلوب عرضها لا ينتهي بالمنظور الانساني. انما الجديد في هذه الصيحة هو: انها اقامت دعوة الاصلاح والتجديد على اساس اتجاه محدد من اتجاهات المعرفة الغربية المعاصرة.

وإذا قرأنا هذه الصيحة قراءة علمية نلاحظ انها اغفلت الحقائق التالية:

أ -إن تطور مناهج البحث واعادة النظر في مبادئ المعرفة ليس عملاً ارتجالياً، يتم بجرة قلم أو بخطاب حماسي، بل لا يتم حتى بإبداع النظريات وحدها. بل هو نشاط انساني مترابط مع ظروفه الموضوعية، وشروطه الاقتصادية والسياسية والاجتماعية والثقافية.

نعم، كم هو الحد الفاصل بين البرهان الارسطي واقامة مناهج الاستدلال وأحكامها على اساس نظرية البرهان، وبين منطق الاستقراء ونظرية الاحتمال، التي حاول الشهيد الامام الصدر أن يبني على اساسها مناهج الاستنباط الفقهي؟!

دعنا من سلامة الرأي وصحة الاتجاه، فالاتجاه الجديد رغم طرحه من قبل فقيه اصولي من الطراز الاول، لكنه لا يزال في أغلب وجوهه بحثاً اجنبياً في القطاع الواسع من الدراسات الاسلامية الحوزوية وغير الحوزوية.

ب ـ من هنا كان الاجدر بسروش وبسائر دعاة اصلاح مناهج البحث أن يدخلوا الدار من أبوابها، فيقرأوا أولاً سبل اصلاح مناهج وبرامج حوزات العلوم الاسلامية قراءة علمية تاريخية، ثم لعلها يقدّموا الجديد الجاد. إن مجرد رفع شعار الحداثة مع إلقاء اللوم على مؤسسة البحث العلمي الحوزوي، أو مواجهتها لم يجد ولن يجدي.

لقد اسفرت مواجهة شريعتي عن شرخ ثقافي (ولست بصدد ادانة شريعتي أو الدفاع عنه فهذا بحث لا نعنى به فعلاً)، إنّما أريد أن اشير إلى حقيقة في غاية الاهمية:

ان الاصلاح الديني في غرب المعمورة جاء مقدمة النهضة العلمية والتكنولوجية، وأساساً لبناء حضارة الغرب المعاصر، لكنه اصلاح لدينٍ وكهنوت وانسان ومجتمع يختلف في أغلب وجوهه عن الاسلام والانسان المسلم ونظام المؤسسة الدينية في عالمنا الاسلامي، وسياق تاريخ المجتمع الشرقي والاسلامي وواقعه.

وفي هذا الضوء لابد من أن يسبق الاصلاح درس علمي لما يجب أن

تكون عليه طريقة وسبل الاصلاح، درس يأخذ بنظر اعتباره طبيعة رسالة الدين وتاريخ المؤسسة، وواقع مناهجها، وسسيولوجية اجهزتها على أن لا يقلل ذلك من أهمية هذا الاصلاح، الذي هو تكليف مصيري ومهمة اساسية.

الملاحظة الرابعة: لقد جاء «سروش»، ومن قبله «شريعتي»، ومن قبلهما «اقبال» من خارج المعرفة الدينية. ولكي نحدد هنا مقصودنا من «الخارج والداخل» بدقة، علينا ايضاح هذا الاصطلاح:

١ ـ هناك باحث يتمرس ويتخصص في المعرفة الاسلامية، ثم يقرأ هذه المعرفة في ضوء معطيات عصره، وفي ضوء ما اتاحت له اليد الواهبة من نبوغ واستعداد وقدرة على الابتكار، مثال هذا الباحث نأخذه من تاريخنا القريب:

محمد كاظم الخراساني (الآخوند صاحب الكفاية)، وما قام به من قراءة منهجية لقواعد الاستنباط الفقهي، في ضوء معطيات فلسفة ملا صدرا الشيرازي ونظرياته في اصالة الوجود، وفي ضوء معطيات منطق القياس الارسطي ـ الشيرازي.

محمد عبده ورشيد رضا وسيد قطب، وقراءتهم للنص في ضوء معطيات عصرهم الثقافية، وفي ضوء حاجات ومتطلبات مرحلتهم السياسية والاجتماعية.

ولعل استاذنا الشهيد الصدر اوضح مثالٍ نستطيع ان نضربه في هذا المجال، فقد نشأ وتعلم وتخصص في دائرة المعرفة الاسلامية بمفهومها المدرسي، ثم اطلّ على عصره، وقرأه في ضوء هذه المعرفة، وعاد ليقرأ المعرفة الاسلامية في ضوء معطيات عصره. فلاحظ ان الشتات الفقهي المتناثر «فقه الأحكام» لا يصلح لأن يكون أساساً لمعالجة مشكلات الاقتصاد المعاصر، بل لابد من اللجوء الى اطار نظري، فطرح ما اسماه «فقه النظرية» لكي يكون منطلقاً معاصراً لرؤية التشريع بأحكامه، التي تستنبط على أساس اجتهاد فقهي، يكتسب كل مسوغات الاجتهاد الأصيل. ثم قرأ نظرية المعرفة في ضوء تراث المعرفة الدينية، مطلاً على معطيات عصره، ليخرج باطار نظري جديد.

٢ـ هناك باحث مسلم، رشدت منظومته المعرفية في اطار ثقافة اجنبية (شرقية كانت أم غربية) عن الاسلام، ثم لم يقطع صلته بدينه وأمته، فعاد ليقرأ هذا الدين في ضوء معطيات تلك المنظومة، دون أن يفقد روح الحرص والاخلاص لدينه وامته:

اقبال، شريعتي، سروش...

نموذجان يتعارضان احياناً ويلتقيان حيناً آخر، وإذا تكاملا فهذا يعني أن الامة الاسلامية ركبت سبيل الرشد، وخطت باتجاه ما يؤهلها لبناء حضارتها ومدنيتها في عالم الانسانية الحديث، أما إذا تقاتلا فهذا

مؤشّرٌ إلى أن أمتنا لا تزال تفتقد المؤهلات الاولية لنهضة حضارية.

إن النموذج الأوّل يعني الاجتهاد في مفهومه السليم، والنموذج الثاني يعني المعاصرة واثارة همومها ومشكلاتها، وما لم تثر هذه الهموم والمشكلات مصحوبة بمعالجات اجتهادية بصيرة فهذا يعني الردة التاريخية، لابد من عنصر الاثارة والتحريك، ولابد من عنصر الاجتهاد والتصحيح.

أن النموذج الثاني لا يستطيع (ثبوتاً أو اثباتاً) لاسباب ترجع إلى الكفاءة أو إلى أرضية التلقي، لا يستطيع فعلاً أن يتجاوز في دعوته التجديدية اطار الاطلالات المنهجية، وهذا ما حصل في اغلب الاحيان، والطرح المنهجي يشبه الشعار، ويؤدي دور المثير والمحفز فحسب. بينا المطلوب هو ممارسة عملية لاحياء وتجديد ميداني، فهذا حقل مناهج الاستنباط، لابد من اعادة النظر فيه، وبعث الحيوية في ارجائه، وهذا علم الكلام، لابد من أخذ الاسئلة الجديدة مأخذ الجد، وتقديم معالجات للمشكلات العقائدية المستجدة...

ان الاطلالة المنهجية والاكتفاء بطرح الرؤى العامة لدى النموذج الثاني له ما يسوّغه، ولعل الأمر -إذا احسنا الظن- يرجع إلى وقوف المخلصين من ابناء هذا النموذج على نقدهم لادوات المعرفة الدينية التخصصية. لكن هل يسوغ لطلاب مدرسة الاجتهاد الاكتفاء برفع شعار الزمكانية

والمعاصرة والتجديد؟ لقد رفع هذا الشعار ـفي أوساط المدرسة الامامية المعاصرة ـ عقدين من السنين تقريباً، فأفضى إلى حصر مشكلات الامة، ومحنة المسلمين في:

هل تجوز الفائدة المصرفية؟

نعم تجوز، أو لا تجوز.

هل يجوز سماع الموسيقى؟

نعم يجوز، أو الأحوط التفصيل...

هل يجوز لعب الشطرنج؟...

هل يجوز النظر إلى الأفلام الأجنبية العارية؟...

وإذا نظرنا إلى ما آلت إليه اطلالات النموذج الثاني (سروش) نلاحظ ان الازمة الثقافية والهم الثقافي، الذي تجسده هموم الطبقة المثقفة في الاصدارات، وعلى موائد البحث والنقاش في الجامعات، وفي زوايا مدارس الطلبة، نلاحظ هذه الازمة قد تلخصت في:

هل يكفينا الفقه التقليدي لمعالجة المشكلات المعاصرة، هل علم الكلام القديم وافٍ بمعالجة مشكلات العصر العقيدية، هل يكفينا منطق ارسطو، لماذا لا نفيد من بوبر وكون، ونتفاعل مع هوكايمر وسيرل وشتراوس... لماذا لا نستعين في فهم التاريخ والعلوم الانسانية بمناهج العلم المعاصر؟

أرى أزمة «نمو وضمور المعرفة الدينية» من احدى الزوايا الجادة التي تُقرأ عبرها: ان ما يجري على ساحتنا الثقافية لا يتجاوز تهميش دور العقل والتجديد، والدوران في حلقة شبه مفرغة، وافراغ التراث من مضامينه وثرائه، وتحويل المعاصرة وبناء المعرفة الحديثة إلى ما يشبه نوبات الصرع وموضات الازياء.

الملاحظة الخامسة: ان هناك افكاراً طرحها «نمو وضمور المعرفة الدينية» تمثل في جوهرها فهماً مشاعاً، لكن بعض النقاد أتى على الاخضر واليابس، ولم يتخذ العدل مقياساً في محاكمة الخصم، بل طغى الشنآن.

خذ على سبيل المثال قوله: ان فهم نصوص الآخرين تستدعي فهم رؤاهم وخلفياتهم الفلسفية والفكرية عامة، وخذ مثلاً آخر: ان فهم النص القرآني يتأثر بدنيا ومعلومات القارئ.

ان التعامل المدروس والمنصف مع هذين المثالين لا يستدعي الوقوف عندهما كمنطلقات لاثبات اغفال «سروش» لقواعد فهم النص واصول تشكيل الدلالات اللغوية، أو قانون «حجية الظهور» المحرر في علم اصول الفقه.

على ان اؤكد اخيراً ان روح التواضع مفتاح الفهم السليم، والتفاهم المثمر.

أسلمة المعرفة:

هرعت إلى دعاة هذا المبدأ لأُحاول فهم المصطلح، واستلهام هذا التوجه من اصحابه، فقادني البحث فيما كُتب -ولم تسعفني ذاكرتي الخؤون- إلى أن هم «المعهد العالمي للفكر الاسلامي» متطابق زمنياً مع همٍ طرحته في السالف من محاولاتي، حيث كتبتُ في مجلة الفجر في كلمة التحرير:

«هل هناك علم نفس اسلامي؟

هل هناك علم اجتماع اسلامي؟

هل...؟

الاعتقاد -الذي ينبغي أن يخضع للتحقيق- ان حمل الماركسية أو غيرها من ايديولوجيات القرن على العلوم يعود إلى ظاهرة مرضية معقدة نسميها تحزيب العلم.

وقبل أن نأتي هذه الظاهرة نقف عند الموقف الاسلامي، نستوضحه على عجل: الاسلام رؤية كونية وطريقة لتنظيم حياة الانسان قامت على أساس العلم «بمعناه العام»، ودعت لبناء العلم (بمعناه الخاص). لم تطرح مصادر التفكير الاسلامي برامج علمية جاهزة، انسجاماً مع رؤية الاسلام لحركة العلم بوصفه عملية تكاملية لا تقف عند حدود. يحدونا الدليل لان نتبنى موقف الاسلام، إذ مادام العلم يعني الكشف عن الواقع،

فثراؤه أوسع من تجربة جيل أو أجيال، ومن هنا صعب على اي جيل أن يدعي بلوغ النهاية في الكشف عن الواقع. ومادام العلم مرجعاً للكشف عن انسجام الفرضية مع الواقع وجب أن يكون المرجع غير منتمٍ إلى حـزب الفرضية! وبغية أن يتكامل التصور لدينا تنبغي الاشارة إلى أن الاسـلام طرح ضمن الطرق التي اقترحها لبناء الحياة تـصورات ورؤى يـمكن أن تكون أساساً لبناء نظرية العلم بعامة، كما يمكن أن تكون منطلقاً للـعديد من العلوم الانسانية. والأمر طـبيعي فـقد سـعى الاسـلام إلى بـناء حـياة الانسان والمجتمع في ضوء اسلوبه الخاص، وهل يمكن لهذا السـعي أن يغفل تناول الرؤى العامة بصدد الانسان والمجتمع والتاريخ؟ وقد كـان ذلك لكي يكون لونا حضارياً يصبغ حضارة الاسلام، دون أن يكون طوقاً يأسر حركة العلم في الأرض الاسلامية...»[1].

واضح في ضوء هذا النص ان صاحبه لم يمتلك قبل أربعة عشر عاماً مفهوماً محدداً ونهائياً لفكرة أسلمة العلوم والمعرفة، وها هو بعد أن عبر الأربعين لا يملك تعريفاً محدداً لهذه الفكرة. فدعونا نرجع إلى أصـحابها، ونقرأ نصوصهم ونراجع محاولاتهم، لنرى ما هو مفهوم الأسلمة وما هي آلياتها وأدواتها؟ وأمامنا نصوص الاخـوة فـي «المـعهد العـالمي للـفكر

---

(١) مجلة الفجر (قم)، العدد ٥ـ٦، ص ٤ـ٥.

الاسلامي» نقرأها معاً، ثم نطل على محاولة عملية نشرت صحائفها في ايران.

أبدأ من الدكتور عماد الدين خليل في كتابه «مدخل إلى إسلامية المعرفة»، فقد قرر: «ان الأسلمة لا تعني -ابتداء- تحكماً بالمعادلة الرياضية أو الكيميائية ولا تدخلاً لصياغة القانون الطبيعي أو الحياتي... وتعديلاً لنظرية في الذرة، أو اقتحاماً فجاً للمختبر. ابداً، فان هذه الانشطة العلمية إنّما هي مسائل حيادية سواء عملت في ظل توجيه مادي، أو علماني أو مؤمن... إنّما مجموعة التقاليد العلمية المرتبطة بهذه الانشطة، وطبيعة ارتباطها بالتوجه العام للنشاط العلمي والثقافي، وتوظيف النتائج النظرية والتطبيقية المترتبة عليها، هي الأمور الاساسية المعنية بأسلمة علوم ومعارف كهذه...»[1]. اما التراث فيقرر بشأنه:

«ففي علم الاجتماع أو العمران البشري في المصطلح القديم، يبدو عمل كـ(مقدمة ابن خلدون) وسائر الأعمال الاخرى التي حذت حذوه ضرورية لمطالب البحث في هذا الفرع من فروع المعرفة... وفي علم التاريخ فان المعرفة البشرية عامة لن يكون بمقدورها أن تستكمل المعرفة للتاريخ البشري ان لم يول الاهتمام الكافي لمؤرخ كالطبري... وما

---

(١) مدخل إلى اسلامية المعرفة، عماد الدين خليل، المعهد العالمي للفكر الاسلامي، ص ٢٣.

يقال عن الاجتماع والتاريخ يمكن أن يقال ـ مثلاً ـ عن التربية والجغرافيا والآداب والفنون... الخ فإذا كانت فروع كهذه ضرورية على المستوى العام، فان ثمة ما هو اشد ضرورة والحاحا بالنسبة للمسلمين انفسهم من مثل التراث القانوني والفقهي والتشريعي، الذي يمكن بدراسته وتمحيصه وتبويبه التمهيد لحركة الاجتهاد الاسلامية أن تستأنف من جديد، غير منطلقة، من الفراغ، أو قافزة عبر فجوة زمنية متطاولة، وإنّما من خلال تواصل زمني مطرد لهذا الفرع الخطير من فروعَ المعرفة... لكن في مقابل هذا كله، انماط من المعارف قد لا تمثل التضحية بها أو تجاوز فرزها وتمحيصها أو تعليقها زمنياً على الأقل، خسارة كبيرة على مستوى المعرفة البشرية أو الضرورات العقيدية والتشريعية، وأرجو ألاّ أكون مخطئاً أو مبالغاً إذا ضربت على ذلك مثلاً بالفلسفة، ابن سينا، الكندي، الفارابي... وأضرابهم، والجدليات الفرقية وأقسام واسعة من علم الكلام، والعديد من النظريات الفجة الناقصة في مجالات المعرفة الصرفة والتطبيقية و بخاصة علوم الطبيعة والفلك والحياة والنفس... الخ»[1].

نستطيع أن نضع التصورات التي تقدمها لنا نصوص الدكتور عماد الدين خليل ضمن الفقرات التالية:

---

(١) مدخل إلى اسلامية المعرفة، عماد الدين خليل، المعهد العالمي للفكر الاسلامي، ص ٤٤ ـ ٤٥.

أ ـ مفهوم أسلمة العلوم البحتة ينصب على التقاليد العلمية لهذه الأنشطة وارتباطها بالنشاط العلمي العام، وينصب على عمليات توظيفها والإفادة منها نظرياً وعلمياً.

ب ـ فتح باب الاجتهاد عن طريق دراسة التراث الفقهي والقانوني والتواصل النقدي مع هذا التراث.

جـ ـ يمكن اغفال بعض جوانب التراث (حيث لا يعدها ضرورة تشريعية وعقيدية) كالفلسفة العقلية والمساحة الواسعة من علم الكلام، والعلوم الصرفة التي ساهم فيها المسلمون في الماضي.

اما فيما يتعلق بأسلمة العلوم الانسانية، حيث يجدها ضرورة أكثر الحاحاً وارتباطاً بمهمة الباحث المسلم، فيقدم بشأنها نموذجاً (علم التاريخ، وهو اختصاص الدكتور عماد الدين خليل)، فيضع مخططاً لاسلمته ونرى هذا المخطط لنخرج برؤية عما يريده الدكتور عماد الدين خليل من أسلمة التاريخ وما يسنخه من علوم انسانية، على أن نؤجل هذه المراجعة ريثما يتم لنا قراءة الفقرات السابقة في ضوء نصوص اخرى طرحها باحثون آخرون في نفس الاتجاه.

يقرر الدكتور عبد الحميد ابو سليمان في كتابه «أزمة العقل المسلم»:

«ان الاسلامية تعني في الجوهر سلامة التوجه وسلامة الغاية وسلامة الفلسفة التي تتوخاها أبحاث تلك العلوم واهتماماتها وتطبيقاتها وابداعاتها فيصبح العلم الاسلامي علماً اصلاحياً اعمارياً توحيدياً

اخلاقياً راشداً»[١]. ثم يقرر أيضاً:

«ان اسلامية العلوم الفيزيائية والتقنية هي قضية فلسفة العلم وعلاقته بالحياة والمجتمع... انه لأمر جد عجيب أن يعجز البشر في ظل الحضارة الغربية إلّا في سباق التسلح... ان حال الانسانية الذي بلغته... لأمر تاباه وترفضه الفطرة الانسانية السليمة... لقد بلغت الانسانية وحضارتها ومخاطرها وصراعاتها حداً يستدعي هداية الكليات الربانية، ويتطلب الرؤية الشمولية الموضوعية الاسلامية، ويحتم قيام حضارة الفلاح والاصلاح والاعمار»[٢]. اما بشأن أسلمة العلوم الانسانية فيطرح نموذجي أسلمة التربية وأسلمة علم السياسة.

اما الدكتور طه جابر العلواني فلعل الأفضل أن نعتمد على آخر حوار له في العدد الرابع من «قضايا اسلامية» قارئين مضمون «أسلمة المعرفة» لدى هذا الباحث المحترم، لعلنا نغني نظرتنا وتصورنا عن هذا المفهوم. يصنف العلوم إلى: علوم نقلية (العلوم التي اتخذت من الكتاب والسنة منطلقاً ومرجعاً)، والعلوم المضبوطة كالرياضيات والفيزياء وسائر العلوم التطبيقية، ومجموعة العلوم الانسانية والاجتماعية، ثم

---

(١) ازمة العقل المسلم، د. عبدالحميد احمد ابوسليمان، المعهد العالمي للفكر الاسلامي، ص ٢١٤.

(٢) المصدر نفسه، ص ٢١٥.

يقرر:

«اسلامية المعرفة باعتبارها قضية (منهجية ومعرفية) تعمل على أن تحقق التجديد في الاولى (النقلية) بالتأكيد على انها معارف تتأثر كثيراً بعاملي الزمان والمكان، وانه لابد من اجراء مراجعات دائمة مستمرة لها على هدى (منهجية القرآن المجيد)... فللقرآن يجب ان تكون الكلمة الاولى فيما يقبل وفيما يرفض من تراثنا فذلك هو التصديق والهيمنة، وذلك هو التجديد كذلك»[1]. «اما العلوم الانسانية والاجتماعية فان (اسلامية المعرفة) ترى انها علوم قد بنيت على قراءة أحادية، وذلك منبع كثير من مشكلات هذه المعارف وازماتها، وهي القراءة في الكون، ولذلك فلابد من اخضاع مناهجها ونظريات المعرفة فيها ووظائفها لمنهجية (الجمع بين القراءتين)، وربطها بالقيم...»[2]. «اما المجموعة الثالثة التي عرفت بـ(العلوم البحتة) فان (اسلامية المعرفة)ترى ان فلسفة هذه العلوم التي صارت ـ أيضاًـ فلسفة للعلوم (الانسانية الاجتماعية) كذلك هي فلسفة وضعية قاصرة افرزت منهجاً وضعياً مادياً... و(اسلامية المعرفة) هنا تحاول أن تعيد توظيف هذه العلوم في اطار منهج معرفي يستحضر البعد المغيّب (الايمان بالغيب) ليدرك الانسان ـ آنذاك ـ أن ما يجري في الكون

---

(١) قضايا اسلامية، العدد ٤، ص ١٠٤ ـ ١١٥. في حوار مع الدكتور طه العلواني.

(٢)، (٣) قضايا اسلامية، العدد ٤، ص ١٠٤ ـ ١١٥. في حوار مع الدكتور طه العلواني.

إنّما هو ناتج جدل بين الله ـالغيب الطبيعة ـالانسان»[١].

لعل نصوص الدكتور العلواني هي اغنى ما اطلعت عليه في مضمار «أسلمة المعرفة». فهي ـكما كانت ـتعني اعادة فتح باب الاجتهاد وهذا منسجم مع الاتجاه العام لزملائه من رواد «أسلمة المعرفة»، كما تؤكد في سائر الحقول المعرفية خارج اطار ما يُصطلح عليه «المعرفة الدينية» بان مشكلة المعاصرة واستلهام معطيات الانجازات الغربية ـرغم ضرورته ـلكن لدينا معه مشكلة فلسفية (منهجية معرفية). ولابد من وضع انجازات المعرفة الغربية في اطار قراءة اسلامية ما اسماه جدلية «الغيب ـالطبيعة ـالانسان».

اما ما هي مرجعية هذه القراءة، فتؤكد نصوص العلواني انها «القرآن»، لكنه يلقي ضوءاً أسطع حينما يقرر:

«دعائم أسلمة المعرفة ـفي نظرنا ـسنة هي:

١ ـاعادة بناء (النظام المعرفي) الاسلامي.

٢ ـالكشف عن (المنهجية القرآنية).

ولنتوصل إلى ما تقدم لابد من:

٣ ـبناء منهج للتعامل مع القرآن الكريم قائم على النظر إليه باعتباره الكتاب الكوني المعادل للكون وحركته، القادر على الهيمنة على موروث البشرية المعرفي كله إلى يوم القيامة، والذي يحمل قابلية استيعابه

وتجاوزه.

٤ـبناء منهج للتعامل مع السنة النبوية المطهرة، يقوم على النظر إليها في اطار وحدتها البنائية في داخلها... فلا تدخل متاهات القراءات المجزأة التي تجعل القرآن عضين والسنة اجزاء ومتناثرة.

٥ـبناء منهج للتعامل مع تراثنا الاسلامي، لا باعتباره مصدراً للتجديد أو اطاراً مرجعياً، بل باعتباره وعاء لتراكم الخبرة والمعرفة لدى امتنا ومصدر دروس وعبر ووعي على آثار ونتائج الصيرورة التاريخية.

٦ـبناء مناهج للتعامل مع التراث الغربي والانساني قائمة على معرفتنا بمنهجية قرآننا العظيم في التعامل مع تراث الامم الاخرى من خلال مداخل التصديق والهيمنة والاستيعاب والتجاوز، ومن خلال ادراكنا لخصائص رسالتنا العالمية ودورنا في هذه الحياة»[١].

يمثل هذا النص خطوة اكثر تقدماً في فهمنا ـعلى الأقل ـلما يعني دعاة أسلمة المعرفة. وبغية أن نكون على بيّنة بشأن ما يريدون وما نفيده منهم، علينا أن نواكب نصوصهم الاخرى؛ لكي يكون فهمنا أكثر انصافاً وافادتنا ونقدنا أجدى وانفع. لقد لمست وانا اقرأ لهذه الجماعة الطيبة روح صدق وبحث جاد عن الحق المجدي لأمتنا، ولمست ايضاً أن هناك لوناً

---

(١) قضايا اسلامية، العدد ٤، ص ١٠٤ ـ ١١٥. في حوار مع الدكتور طه العلواني.

من عدم التحديد والوضوح، لعله يرجع إلى جدة المحاولة، أو إلى طبيعتها وطموحاتها الكبيرة، وقد يرجع ايضاً إلى عدم رعاية وضوح الخطاب. المهم ننقل نصوصاً اخرى لعلّها تجلي امامنا رؤية أكثر نضجاً ووضوحاً:

هناك نص يعلق به الدكتور العلواني على موضوع الإفادة من العلوم الالسنية المعاصرة (وهو موضوع لا تعنيني اشكاليته، حيث تثار في اطار شعارات الحداثة وصرعات بعض القراء، الذين سمعوا بسوسير وشتراوس، وتخيلوا اننا حينما نقرأ نصوصنا في ضوء فلسفتهم اللغوية ـ وهم لا يعرفون مضمونها والغرب لا يزال في حوار وجدل مع معطياتها ـ فسوف يكون لنا فردوس قراءة النص!)، لقد افاد الدكتور طه العلواني افادة جليلة وقرر ان «علماء اللغة من ابناء هذه الامة قادرون على فعل شيء في هذا الصدد، خاصة اولئك الذين يدركون عمق الازمة مع اللغة العربية وانعكاساتها على سائر المعارف والعلوم الشرعية، بل هي ـ في نظري المتواضع ـ من اهم منطلقات التجديد الحقيقي الذي ما زالت أجيال علمائنا تنادي به وتدعو إليه»(١).

نعم، لقد خلصت في دراستي للمنطلقات العقلية في علم اصول الفقه

---

(١) قضايا اسلامية، العدد ٤، ص ١٠٤ ـ ١١٥. في حوار مع الدكتور طه العلواني.

إلى ان التجديد الحقيقي ـفي أهم وجوهه ـ نتلمسه من خلال تنقيح أسس وقواعد (الدليل اللفظي) وقراءتها قراءة معاصرة في ضوء منابتها واصولها، وعلى هدي مصدرها. النص وقواعد فهم النص موئل كل تجديد واحياء، ومرجع كل درس ناهض معاصر للاسلام.

يهمني أن انتقل هنا إلى نص آخر للدكتور العلواني اقرأ من خلاله مفهوم «أسلمة المعرفة»:

«ان اصول الفقه وغيره من العلم والمعارف الاسلامية قد انبثق من نظرية معرفية آمنت بالوحي الالهي مصدراً هاماً للمعرفة، إلى جانب الكون، فهي نظرة معرفية تجمع بين القراءتين: قراءة الوحي وقراءة الكون. نظرية المعرفة التي انبثقت عنها معارف الغرب الاجتماعية نظرية تعتبر الوحي كالسحر والشعوذة وأساطير الشعوب. فهو يساوي في نظرهم هذه الامور لا غير. لقد جذرت عمليات النقد التي قام بها علماء الغرب في القرن الثامن عشر، ومنهم كونت وهيوم الموقف الشكي في جميع المعارف غير التجريبية،... لكن ما نحتاجه ـاليوم ـ هو الكشف عن (منهجية القرآن المجيد) في التصديق على الانساق المغايرة والهيمنة عليها: فالقرآن المجيد قد صدّق على ما سبقه من كتب، أي: قام باسترجاعها ونقدها وتنقيتها، ثم ادراجها في النسق المعرفي التوحيدي والنموذج المعرفي الاسلامي. فهو قد صدق وهيمن، واستوعب وتجاوز،

وهذا ما ينبغي لنا ولعلماء المسلمين أن يفعلوه، فان لم يفعلوا ذلك تكن فتنة في الارض وفساد كبير»[١].

اللهم جنبنا الفتنة (على مستوى النظر والعمل)، وهب لنا صلاحاً نستبصر فيه هديك، ونقرأ به كتابك، ونرفع حجب جهلنا بعلمك. اللهم انك تعلم أن الفتن قد اكلتنا، والفرقة قد اضعفتنا، فاجمع شملنا على رؤية توحدنا، فنقوى على عبادتك حق ما تستحق.

وهنا أود التذكير بالملاحظات التالية:

أولاً: لا أشك ولا يشك باحث منصف في أن العلم بمفهومه الحديث لو كان قدره أن ينشأ ويترعرع في بيئة اسلامية موحدة مؤمنة بالغيب، ملتزمة برسالة الانسان خليفة وشهيداً لكان هناك اختلاف كبير في تقاليد البحث وأعرافه، ولكان هناك بون شاسع في توظيف نتائجه، وتحديد أولوياته. وإذا كانت الاسلمة في هذه الحدود فأمر لا نشك فيه، لكن بعض النصوص التي سطرناها فيما تقدم تذهب أعمق من ذلك، فترى ان هناك خلافاً منهجياً معرفياً مع العلم في غرب الدنيا المعاصرة.

ثانياً: إذا كانت هناك مشكلة منهجية معرفية مع العلم الغربي، فكيف جاز لأحد دعاة الاسلمة أن يرى امكان التضحية بالفلسفة السينيوية

---

(١) قضايا اسلامية، العدد ٤، ص ١٠٤ ـ ١١٥. في حوار مع الدكتور طه العلواني.

والفارابية وأغلب بحوث علم الكلام؟!

ان الفلسفة وعلم الكلام اللذين طرحهما المسلمون تراث عقلي غير مستقل. يشهد على ما أقول اتجاهات كثير من رواد المعرفة المعاصرة في عالمنا الاسلامي، ويشهد باصرار «علم اصول الفقه» في تطوراته لدى مدرسة الشيعة الامامية. بل حتى اشكالية الاصالة والمعاصرة لا يمكن أن تقرأ قراءة شاملة ما لم نمحص البحث الكلامي والفلسفي، ونقرأ جدلية (العقل والشرع) (العلم والدين) في افق الفلسفة وعلم الكلام.

ثالثاً: كيف نعالج مشكلتنا المعرفية مع نظرية المعرفة الغربية وفلسفة العلم الوضعي المعاصر؟ لقد ركزت معالجة الدكتور العلواني على مبدأين:

١ ـ اعادة بناء «النظام المعرفي» الاسلامي.

٢ ـ الكشف عن «المنهجية القرآنية».

لكن متابعة العلواني تهدينا إلى أنه لا يعني بالبدء بنظام المعرفة الاسلامية، بل يهم باكتشاف منهجية القرآن ونظريته في المعرفة، لتقرأ على هديها نظرية المعرفة الغربية وفلسفة العلوم المعاصرة، فتنتقد وتصفى وتستوعب في طرح يتجاوزها ضمن اطار معرفي رباني.

إلى هنا ينتهي ما افدناه من الدكتور طه العلواني ومدرسة «أسلمة المعرفة»، ومن هنا تنشأ الاشكاليات المعرفية الرئيسية، التي طرحت، وما

زالت تطرح وتتكرر.

رابعاً: من حيث انتهى العلواني تبدأ الاسئلة التالية:

أ ـ هل قراءة «المنهجية القرآنية» يمكن أن تتم بمعزلٍ عن رؤية القارئ المعرفية، وهل يمكن للباحث مهما تجرد ان يفهم النص (كما اراد له صاحبه ان يكون)، دون أن يكون لتاريخ الباحث وجغرافيته الاجتماعية والثقافية دور في الفهم؟

ب ـ هب اننا سوف نحتكم الى الفهم المشترك كحكم ومرجع في تشخيص الدلالة، ولكن هل سوف نعثر على منهجية معرفية تعالج كل مشكلات نظرية المعرفة وفلسفة العلم في القرآن الكريم؟ فهناك رؤية تقرر ان المعرفة وفلسفتها كائن حي يتطور عبر الأزمنة، ويبقى يتطور وينمو حتى نهاية الانسان، وحينما يرفده الوحي بمعطياته التشريعية ومفاهيمه العقيدية فهذا لا يعني وضع نظرية المعرفة وفلسفة العلوم في اطار أبدي.

جـ ـ هل الظهور القرآني حجة بدلالته لدى المخاطبين به (الأمة الامية) كما ذهب الشاطبي وبعض علماء الشيعة الاخباريين، أم ان الظهور حجة (إذا احتفظنا بمعايير اللغة العامة) على الاطلاق ولكل العصور؟

د ـ ان قراءة تاريخ جدلية «العقل والوحي» قد تهيئ لنا فرصة ايضاح التالي:

١ ـ ان القرآن الكريم ليس عبئاً حملته السماء لأهل الايمان، إنّما هو وثيقة تحدٍ وأي وثيقة، وثيقة حسية لغوية، تنطق بالتحدي، وتطلب الإيمان بها (بوصفها الحبل المتين الواصل بين عالم الشهادة وعالم الغيب) عن دليل ويقين، وهي الوثيقة الإلهية الخالدة حتى قيام الساعة.

٢ ـ ان العقل الانساني ينمو ويتطور ويتغير تبعاً لتطورات الزمان والمكان، ومتغيرات الحياة الاجتماعية والاقتصادية والسياسية، ومن ثم فالمعرفة الانسانية ونظريتها قابلة للتحوير والتعديل.

٣ ـ ان نظرية المعرفة وفلسفة العلم جزء من المعرفة الانسانية العامة تنمو وتتطور في جسد هذا الكائن، وليس من شأنها ان تقرر الإيمان أو الإلحاد.

٤ ـ وإذا قررت فلسفة العلم مادية أو الحاداً (بغض النظر عن تجاوزها لحدودها الممكنة) يبقى القرآن يتحداها، وينطق بكذبها، كوثيقة حسية لغوية، لا ترقى لها كل صور التكذيب المنطقي والتجريبي.

٥ ـ وتأسيساً على ما تقدم لا نجد ضيراً من البدء في بناء نظرية معرفة وفلسفة علم ينبثق من ارضنا وعلى اساس عطائنا، نحن القاطنين في ارض الشرق المظلوم.

٦ ـ هذه رؤية لا تلغي ما سواها، لكنها دعوة في الوقت ذاته إلى معاينة العقل ونقده، وتهذيب الوسيلة والاداة أولاً، ولا يتم هذا بمعزل على

الاطلاق عن رؤيتنا القرآنية. ولا خوف وان تمّ؛ لان الوحي والعقل لايتعارضان في نهاية المطاف.

خامساً: تأسرني رغبة وتطلع لأن أرى «نظرية معرفية لفلسفة علمية» بالمفهوم المدرسي لهذه الكلمات، وقد استخلصها باحث اصيل عن علم وبصيرة، على اساس القرآن ومنهجيته الخالصة! هاتوها ليحسم الجدل، فان شواهد التاريخ المعرفي الاسلامي القديم والحديث تؤكد عدم عملية هذه الرغبة والتطلع (الذي لم يتعد الشعار)، فأمامنا الغزالي وابن رشد، وأمامنا الفارابي وابن سينا، وامامنا الاشعري والمعتزلي، وأمامنا الاصولي والاخباري... وها هو بين ايدينا:

اقبال ـمطهري ـالصدر ـ حيث نجد عند هؤلاء الثلاثة الكبار من الاختلاف في تفسير المعرفة، وتحديد الموقف من فلسفة العلم ما لا يخرج احدهم عن دائرة (القرآن والاسلام)، أو عن زمرة أهل العلم والمعرفة! فالأوّل: اشعري، عرفاني، مثالي. والثاني: حكيم، عرفاني، واقعي، عقلي، والثالث: عدلي، واقعي، عقلي.

محاولات تطبيقية لأسلمة المعرفة:

أ ـ الدكتور عماد الدين خليل في اسلامية علم التاريخ:

كيف يضحى درس «التاريخ» اسلامياً؟ وهل يسوغ لنا ان نسمي

الدرس التاريخي بالاسلامية؟ اطرح سؤالي على مخطط اسلامية علم التاريخ لدى الدكتور خليل. وجدت ان محاولة الدكتور خليل تتمحور حول ما يلي:

١ ـ ان هناك اسلوب بحث علمي متفق عليه بين الباحثين في هذا الحقل، وهو ارث انساني يجب الإفادة منه.

٢ ـ ان هناك رؤى قبلية، ورد الباحثون درس التاريخ من خلالها كالرؤية الماركسية، وبعض اتجاهات فلسفة التاريخ الغربية، وصدر دارسو التاريخ الاسلامي من المستشرقين وغيرهم بنتائج لا يمكن الوثوق بها؛ لاعتمادها اساساً فلسفات لا تنسجم مع طبيعة التاريخ الاسلامي. ومن ثم لابد من ان تسعى مواقف دارسي التاريخ الاسلامي «قدر الامكان إلى اعتماد أكثر الفلسفات انسجاماً وتناغماً مع حركة التاريخ الاسلامي وايقاعه، وأكثرها قدرة على استنباطه وتفسيره»[1].

لكنني افاجأ بنصّ لاحق للدكتور خليل يقرر فيه: «ضرورة الاعتماد في بناء البحث التاريخي على الواقعة نفسها دون الوقوع في مظنة اعتماد هياكل مرسومة مسبقاً، ووجهات نظر مصنوعة سلفاً، ومحاولة تطويع الوقائع وارغامها على الانسجام مع هذه الهياكل والوجهات حتى لو أدى

---

(١) مدخل إلى اسلامية المعرفة، عماد الدين خليل، ص ٦٩ ـ ٧٠.

هذا إلى تشويه ملامح الواقعة التاريخية، أو اعادة تركيبها، لكي تنسجم والاطروحات المسبقة، مما نجده واضحاً، على سبيل المثال، في الدراسات التي تنطلق من المفهوم المادي في تفسير التاريخ»[١].

٣ ـ الإفادة من التراث الرجالي «علم الرجال أو علم الجرح والتعديل» في نقد سند الرواية «النقد الخارجي».

٤ ـ وضع خريطة أو هندسة درس للتاريخ الاسلامي ضمن ضوابط: (الحكم ـ الانتشار ـ الهجوم المضاد ـ حركة المجتمع ـ المعطيات الحضارية).

وقد لاحظت في فهرس الحكم والانتشار... غياب ذكر «الصفويين» من برنامج دراسة التاريخ الاسلامي. وقد نقلتني هذه الملاحظة إلى تشديد مؤاخذة سبق لي أن غفرتها ـ دون أي اشارة اليها ـ حيث لاحظت ان الدكتور خليل في اشارته الى مفكري الاسلام في العصر الحديث قد اغفل ذكر أي مفكر شيعي، لقد صعب علي اغفال هذه الملاحظة وأنا أريد الدخول إلى فهم لـ«أسلمة التاريخ».

ان التاريخ يحتل من الاهمية مركزاً لا يتقدم عليه في فكرنا الاسلامي وحياتنا ومستقبلنا سوى «كتاب الله». لم ينجو من التاريخية سوى النص

---

(١) مدخل إلى اسلامية المعرفة، عماد الدين خليل، ص ٦٩ ـ ٧٠.

الالهي الخالد، الذي بقيت تفاسيره وعلومه تحت وطأة التاريخ. فحتى سنتنا النبوية هي «تاريخ» علينا أن نكشف عنها كوقائع تقررت في سالف الايام، وعلينا ان نقرأه قراءة تاريخية، سواء في نقد النص الداخلي، أم في نقده الخارجي.

التاريخ هو الذي يوحدنا ويحولنا إلى أمة مقتدرة، وهو نواة تمزيقنا وتهافتنا واضمحلالنا. التأريخ الاسلامي جزء لا يتجزأ من معرفتنا الدينية، صرنا فرقاً في ضوء التاريخ، وتحولنا مذاهب وشيعاً في ضوء التاريخ. إذا صعب على أحد أن يفهم قدر أمة ومستقبلها في تاريخها، فنحن أمة قدرنا في تاريخنا.

هناك علم في درس التاريخ، ولعله محايد كما يقول الدكتور خليل، ولابد من الافادة منه، ومن كل ادوات العصر الي تعيننا على فهم أفضل لقدرنا. وهناك فلسفات ومنطلقات ومذاهب في تفسير التأريخ، قد تستحق الدرس والنقد والإفادة، لكن الفيصل في درسنا لتأريخنا هو «كتاب الله» لنستهديه ونستنطقه، لكي يمدنا باخلاقية الامانة والصدق والموضوعية في قراءة قدرنا المعقد المتشابك، ولنستعين على فهم تاريخنا بقاسمٍ مشترك يوحد بيننا، نستلهمه من عطاء القرآن وهديه.

ربما لا ننتهي إلى قاسم مشترك في قراءتنا للتاريخ، لكن هذا لا يعني سوى فتح باب الاجتهاد «القائم على الدرس الرباني»، أي الدرس الذي

يسمح لرؤى الآخرين ان تكون قابلة للدرس فلا يثير عصبية أو جدالاً. ان الاجتهاد الفقهي في دائرة مذاهب الفقه الاسلامي المختلفة قد يمثل ظاهرة صحية، تغني العملية الفقهية بالمعالجات المتنوعة، لكن التعصب في فهم التاريخ هو الذي يحول اجتهادات المذاهب إلى عقم وتعطيل ونزاع.

ب ـ محاولة أسلمة التربية عند الدكتور أبو سليمان:

يمكن ان نفهم محاولة الدكتور عبدالحميد أبو سليمان في ضوء النص الذي قرر فيه: «أن على علماء التربية المسلمين فهم مهمتهم فهماً جيداً، والعمل على بناء نظرية علمية اسلامية للتربية واضحة المعالم والاهداف والاساليب، وعليهم بشكل خاص أن يدركوا الفرق بين الجوانب العقلية والجوانب النفسية في كل ما يلقى إلى الناشئة... من المهم في ضوء ما يكشف عنه الوحي من الأبعاد الروحية والنفسية والمعنوية والمادية للانسان أن يقوم علماء النفس والاجتماع المسلمون بتكثيف جهودهم في مجال اسلامية علم النفس والاجتماع الاسلامي، ورسم خارطة للتصور الاسلامي للنفس الانسانية والمجتمع الاسلامي وافادة المربي المسلم بهذه الجهود...»[1].

---

(١) ازمة العقل المسلم، ابو سليمان، ص ١٩٨.

هناك مدراس واتجاهات وفلسفات تربوية في غرب الارض، واخص الحديث منها، الذي تجاوز عمره القرن من الزمان. وقد قدمت في مضمار نشاطها احكاماً وشرائع تربوية غزت عالمنا، وقد كان تعلمي خلال سبعة اعوام من دراستي الاكاديمية لعلوم التربية والتعليم خالصاً فيما أتانا من مدارس غربية، وإذا أجاد بعض أساتذتي ودفعته حميته الدينية فقد يستشهد بـ«اطلبوا العلم ولو كان في الصين»! هناك تراث تربوي حديث حررته عقول من سوانا، وانطلق من رؤى حضارية وفلسفية مختلفة ومتنوعة.

ثم في الافق الآخر لا شك في ان لدينا نهجاً تربوياً اسلامياً لا يصح تسميته بالعلم، وانما هو أقرب لمذهب في التربية، يتطلب فيما يتطلب اطاراً نظرياً معاصراً، يستهدي بالنص والتاريخ في ضوء منهج اسلامي، ويفيد من معطيات ما تقدمه علوم العصر. وقد كتبت بحثاً في السالف من أيامي ونشرته بعد سنين في مجلة «الفجر»[1] واظن أن احداً لم يتعامل معه معاملة جادة!

المهم ان دعوة الدكتور ابو سليمان لعلماء النفس والاجتماع المسلمين قد تهيأ لها احد الباحثين، فقام بمحاولات جديدة في مضمار علم النفس

---

(١) مجلة الفجر، العدد ٣ (١٤٠٤هـ) مدخل منهجي لدراسة النظرية التربوية في الاسلام، ص ٢٢ -٣٨.

الاسلامي وعلم الاجتماع الاسلامي، وسنعرض لها فيما يلي:

جـ ـ الاسلام وعلم النفس:

تحت هذا العنوان جاءت محاولة الدكتور محمود البستاني، هادفة إلى أسلمة المعرفة في مشروع موسوعي ضم الفن والادب وعلم الاجتماع. ويبدو لي أن الباحث المذكور اتخذ منهجاً واحداً، ذا سمات جوهرية يمكن استخلاص عموده الفقري، عبر أي واحد من ابحاثه، واعتمد لغة واحدة، وطريقة موحدة في الخطاب والتحليل والاستنتاج. من هنا ارجح الاقتصار على وصف وتحليل ونقد محاولته في أسلمة الدراسات النفسية (السايكولوجيا).

صنّف الباحث مادة بحثه صنفين أساسيين: البحث الارضي، وموقف السماء، وأراد من البحث الأرضي ما انتقاه واختاره من نظريات في علم النفس. اما السماء فهو مجموعة مفاهيم استقاها في ضوء نصوص من القرآن أو السنة.

المؤسف حقاً أن هذا البحث لم يذكر مصدره أو مصادره التي اعتمدها في نقل وعرض أفكار علم النفس الأرضي. لكن الملاحظ أن الباحث تركزت جولاته على فرويد وادلر وماكدوكل، مشيراً اشارات عابرة إلى بافلوف، باحثاً في بعض ما نسبه لعلم النفس المرضي من تحليل وتوصيات.

يهمني أن اشير إلى ملاحظة اساسية: ان لعلم النفس الحديث نشاطات تنوعت في هذا القرن، ومدارس تعددت واتجاهات ومناهج تخطت منذ عقود ـ انجازات المدرسة التحليلية (فرويد ـ ادلر)، فضلاً عن النظرية التقليدية «نظرية الغرائز» لما كدوكل. على اننا لا نريد أن نقف طويلاً مع درس اتجاهات البحوث النفسية التي تناولها الباحث؛ لأن المهم أن نرى الموقف السماوي، مضافاً إلى صعوبة التفاهم مع بحث غير موثق.

اما بالنسبة إلى موقف السماء فالملاحظ ان الباحث اعتمد على استخلاص الموقف الاسلامي، الذي لم يتمهل في نسبته المباشرة إلى السماء، من خلال نصوص السنة الشريفة بالدرجة الاولى، دون ان يحدد منهجاً لنقد النص من الخارج «سند النص»، ومدى سلامة الاعتماد على هذه النصوص، ومشروعية بناء نظرية نفسية شاملة تحدد موقف السماء لأهل الأرض.

أنقل هنا صورة من صور الاستنباط النظري؛ لنرى اسلوب الباحث المحترم فيما انتهى له اجتهاده المعاصر: «ومن البين أن التصور الأرضي لظاهرة (التقدير الاجتماعي) ينتسب إلى النمط الأخير من (الحب) أي: الرغبة في انتزاع الحب من الآخرين: تحقيقاً لـ(الذات)... ومن هنا اطلق الباحثون النفسيون على الرغبة المذكورة مصطلح (الدافع) أو (الحاجة) إلى التقدير الاجتماعي. ومن البين أيضاً أن مجرد الرغبة إلى انتزاع التقدير

يمثل سلوكاً مرضياً وليس سلوكاً سوياً؛ لانه حومان على (الذات وتمركز حولها)، بعكس التصور الاسلامي للظاهرة؛ لان هذا التصور لا يحوم على (الذات) وتأكيدها، بل يحاول ابعاد النزعات الذاتية وإحلال (الموضوعية) مكانها»[1].

ثم يقرر في نص آخر:

«فالشخصية الاسلامية الواعية (تنتمي) إلى (الله) فحسب، وتتحسس الحاجة إلى ان يحبها (الله) فحسب... لكنها تمتلك (طاقة حب) نحو (الآخرين)، دون ان تتحسس الحاجة إلى أن يحبها (الآخرون)»[2].

وهنا اذكّر بالملاحظات التالية:

أولاً: ان هذه المفاهيم الخطيرة التي يحاول الباحث ان ينسبها إلى الاسلام والموقف الاسلامي، تستدعي انصافاً للبحث وتحقيقاً لموضوعيته (التي يرى الباحث تأكيد الاسلام عليها) ان يقوم الباحث بمسح شامل لكل النصوص المرتبطة بالموضوع؛ لكي يستطيع ان يقف الباحث على ارضية مشروعة في فهمه واستنباطه. بينا لا تتعدى النصوص التي افضت إلى موقف الباحث سوى بضع روايات، نقلها دون تمحيص نقدي لسندها، ثم هل أقام فهم دلالتها على اساس الفهم

---

(١) و (٢) الاسلام وعلم النفس، د. محمود البستاني، مجمع البحوث الاسلامية ـ مشهد. ص ١٧٦، ١٨٥.

المشترك! ودون أن يتخذ موقفاً قبلياً يفسر النص في ضوئه؟!

ثانياً: هل هناك تعارض بين موقف البحث النفسي في الكشف عن الدوافع، وموقف الدين كرسالة توجه وتوازن وتهذب الدوافع الفطرية؟ وهل يمكن أن تستنبط وجهة النظر الاسلامية للنفس البشرية في ضوء التوصيات التي تقرر (ما يجب ان يكون) وهذا امر يرتبط بالتربية والاخلاق؟ ان هناك خلطاً واضحاً يتورط به البحث حينما لا يميّز بين فكرة الواجب، وفكرة الواقع، والنظرة العلمية للنفس، تعني اكتشاف هذا الكائن، والقوانين والعوامل التي تؤثر في بنائه، كما هي أمر قائم في الواقع.

ثالثاً: نعم إن مدارس البحث النفسي انطلقت جلّها من مواقف فلسفية ومنهجية، واتخذت هذه المواقف منطلقات اثرت على فهمها وتفسيرها للنشاط النفسي وتحليل مفرداته وتركيب معطياته. والباحث المسلم يمتلك رؤى منهجية، وتراثاً يمكن أن يقدم فهماً أو هدى لفهم سليم، إذا قرأ قراءة شاملة متوازنة. ومن هنا كان لزاماً على الباحث الموضوعي ان يقرأ مسلماته ومصادراته قراءة شاملة متوازنة. ومن هنا كان لزاماً على الباحث الموضوعي ان يقرأ مسلماته ومصادراته قراءة نقدية موضوعية، قبل ان يحملها رؤى أزلية، وقبل أن يحمّلها على النص المقدس، أو يتشبث بنصوص، لم يثبت مرجعيتها ثبوتاً، يسمح للباحث ان

يتمسك بها.

رابعاً: لكي يحترمنا الآخرون، فيقرأون فكرنا بعناية، ومن ثم لعلهم يهتدون بفهمٍ اسلامي سليم، لابد ان نفرز مجالات البحث فرزاً منهجياً معاصراً، فحينما يكون الحديث عن البحث النفسي أو التربوي أو الاجتماعي أو الاخلاقي، يتحتم على البحث ان يحدد مجاله بوضوح، ويتجنب الخلط بين هذه الميادين المختلفة.

خامساً: يعتمد هذا البحث في بعض وجوهه الاساسية على (النص)، ويحاول اكتشاف نظرية اسلاميةٍ في ضوء النص. ومن هنا امكن تصنيف هذه الممارسة على «فقه النظرية». وقد اعتمدها المرحوم درّاز في اكتشاف «النظرية الاخلاقية الاسلامية» كما اعتمدها الشهيد الصدر في اكتشاف «المذهب الاقتصادي الاسلامي» وقدّما اضاءات منهجية، لايصح اغفالها، بل يجب أن نبدأ من حيث انتهى هذان العملاقان، فنغني رؤانا بالمعالم المنهجية، التي قدماها، ونغني البحث في هذا المجال، ونطور المحاولة في تقنين (فقه النظريات)، والا اضحى الاستنباط النظري عملاً اعتباطياً، لا يخضع لميزان، ولا يعتمد مرجعية، يتحاكم لديها الباحثون، أو يحتكم عندها الباحث لقياس سلامة فهمه.

ودليلي على ما أقول هو أن باحثاً آخر يمكن له ان يجمع حفنة نصوص اخرى، ويبني عليها أو يطوّعها لفهم قبلي، يتناقض أو يختلف اختلافاً

كبيراً مع فهم الدكتور البستاني. ومن ثم يختلط الحابل بالنابل!

ان القارئ حينما يتابع «الاسلام وعلم النفس» يلاحظ اطاراً نظرياً، وتصوراً ناجزاً لدى الباحث، أو قل فلسفة، هي أقرب إلى روح التصوف، والمطلوب ان يمحص هذا الاطار النظري أولاً؛ لكي نرى هل الصرامة التي نشمها من نصوص الباحث امر منسجم مع شريعة التسهيل والتيسير، وهل هي الاطار النموذجي لسلوك الآدميين الذي تبتغيه الشريعة، وهل تصلح اطاراً نظرياً وقاعدة علوية لتصور اسلامي عن النفس الانسانية؟!

خاتمة البحث

خلود رسالة الاسلام (هذا الدين الذي نتحدث عن احيائه والتجديد على طريقه) هو أُم مصادرات البحث في الاحياء منطقياً وفلسفياً ودينياً... وسر هذا الخلود يكمن في بعدين: انه وحدة في تنوع وكثرة في اطار هوية واحدة... هو اصالة وتجديد معاً.

ان خلود هذه الرسالة ان لم يؤخذ مصادرة فعلام التجديد؟ وإذا صادرنا على الخلود مع وحدة فهم النص وأزلية وأبدية الحكم الفقهي الاجتهادي، فعلام الاجتهاد والتجديد؟ وإذا صادرنا على سعة أفق هذا الدين في استيعابه لاجتهادات متنوعة وافهام متعددة، دون ان تُحفظ هويته فهذا خلف التجديد والاحياء، بل هو عين الالغاء والابطال والاعدام؟

نعم ان سر خلود رسالة الاسلام وتحديها لرياح التغيير المتلونة على مدى قرون، وفي بقاع الأرض المختلفة تاريخياً ومناخياً، سر خلودها: أنها أوسع افقاً من الافق الانساني المحدود، وأنها تستجيب لمطالب الانسان (في اطار هويتها العامة) رغم تنوع هذه المطالب.

ومن هنا انطلق الشيخ عبدالله درّاز (محقق كتاب الموافقات)[١] في نقده لنظرية «أمية الشريعة» لدى الإمام الشاطبي، فخلود هذه الرسالة (النص) هو الذي يسوغ لنا أن نغني فهم السلف بما تتاح لنا من رؤى، على اساس المنهج اللغوي الدلالي؛ لا على اساس فوضى فهم النص العربي[٢].

ومن هنا انطلق نقد العلامة السيد محمد تقي الحكيم (أحد أبرز أعلام التقريب والوحدة الاسلامية فكرياً) للاخباريين وبعض الاصوليين الشيعة في مذهبهم الذاهب إلى حصر فهم دلالة «النص» بالمخاطبين به، اذ يقول: «على انا نقطع ان الكتاب وهو الدستور الخالد ـ لا يختص بطائفة دون طائفة، ولا زمان دون زمان، ليصح افتراض اعتماده على القرائن الحالية التي لا يدركها إلّا من قصد افهامهم بها، ولو فرض اختصاصه بخصوص المخاطبين لوجب قصره على من كان حاضراً عند نزول الآيات، وهم القلة من الصحابة، وقد لا يكون في الحاضرين عند نزول

---

(١)، (٢) الموافقات في اصول الشريعة، لأبي اسحاق الشاطبي، دار المعرفة ـ بيروت، المجلد الأول، ص٣٧٩ـ هامش صفحة ٣٨٢.

بعضها غير واحد أو اثنين أفنقصر الحجية على خصوص هؤلاء في كتابٍ انزل لهداية جميع البشر في جميع العصور؟»[١].

اذن بخلوده يستوعب التنوع، لكي يبني أمة واحدة موحدة! لكن المؤسف ان التنوع والاجتهاد البشري في السالف من ايام الزمن الغابر افضى في بعض وجوهه إلى ما يتعارض مع هدف الرساله وغاية وجودها ووحدة هويتها، فصرنا مذاهب وشيعاً! ومن ذاكرة التاريخ اتخوف ان يفضي تجديدنا المعاصر إلى تقطيع عصري لا شلاء هذه الامة، التي حاول ويحاول مخلصوها جمعها موصولة واصلة! وعسى ان يجعل الله في هذا التجديد والاحياء حياة لهوية أمة واحدة. أحاول هنا التذكير بما يلي:

الملاحظة الاولى: ضرورة التواصل الفكري:

ليس حقاً ان يأتي التجديد وينطلق في جل حالاته من الصفر، وليس حقاً ان يغفل أي رقم من أرقام المشاركات التي امتد عمرها قرناً تقريباً. ولما كنا نعني من التجديد: التجديد الفكري والمعرفي... لابد من ان نفيد اذن، بل ان نقرأ باستيعاب محاولات السلف في هذا الاطار (اعني بالسلف من سبقونا في الايمان من ابناء عصرنا). فكما لا يصح اغفال التراث

---

(١) الاصول العامة للفقه المقارن، محمد تقي الحكيم، دار الاندلس، ط ٢، ص ١٠٦-١٠٧.

الفكري الزاخر بالعطاء، لا يصح أيضاً ولا يجوز للمعاصرين اغفال تجارب غيرهم ومحاولاتهم المعاصرة.

امامنا: اقبال اللاهوري فيلسوف شبه القارة الهندية المسلم... محمد عبدالله درّاز... المودودي... سيد قطب... مالك بن نبي... محمد باقر الصدر... مرتضى مطهري... علي شريعتي... لقد ساهم كل واحد من هؤلاء مساهماتٍ تركت أثرها العميق في محيطهم الفكري، وتجاوز بعضهم حدود محيطهم. لكن مساهمات اساسية في النشاط الاحيائي الحديث لم تعط الاهتمام المطلوب، بل ظُلمت، وكيف إذا كان روادها الافذاذ من ابناء هذه الامة، نظير: اقبال، درّاز، الصدر؟!

ان دعوات التجديد ـ والحمد لله ـ ترسم افقها المعاصر في اطار التكاملية وتدعو إلى الرؤية الشاملة. ومن هنا وجب ان تجانب التجزيء والتقطيع. ان قطع الصلة باقبال اللاهوري قطع لصلة الرحم مع أهم معطيات شبه القارة، والمودودي وحده (وان اعطى الرجل عطاء يستحق الدرس والتقدير) لكنه لا يمثل روح شبه القارة، وقطع الصلة بالمرحوم درّاز يعني خسارة جهد عملاق، والبدء من حيث بدأ الناس! والأمر لا يختلف كثيراً بالنسبه لاستاذنا الفقيد السيد محمد باقر الصدر.

ثم هناك أمر حيوي وخطير في قضية «الاحياء» الذي تموت فيه صلة الأرحام، الا وهو تعميق روح الانفصالية والطائفية. وقد تلاحظ هذا

بوضوح في الوضع الراهن لعملية التجديد ودعوات الاحياء القائمة!

ان سعة الافق التي تتحمل اجتهادات متنوعة في اطار رسالة القرآن، لاتعني بالضرورة ان تضحى هذه الاجتهادات عبئاً على واقع الامة ومستقبلها، بل لا يزيد الاجتهاد -مهما بلغ صاحبه من العبقرية- سوى اقتراب لفهم واقع رسالة القرآن شريعة وعقيدة ومنهاجاً، ومن ثمّ لا يعني الاجتهاد والمعاصرة تقليد ومحاكاة الانقسامات والتمزق الذي حدث في سالف عصر الفتن وسطوة السلاطين تحت لواء «الاجتهاد» المقدس.

الملاحظة الثانية: ضرورة الروح العملي:

اعني بالروح العملي اقتحام الميدان الواقعي لنشاطات الاحياء والتجديد المطلوبة، والعزوف عن ايهامات الشعار وعموميات الخطاب. ان امام عملية الاحياء استحقاقات عملية شاخصة، واسئلة جوهرية تستدعي اجابة عنها:

هذا هو التشريع وفقه احكامه، وشيء من نظريات النظم المطروحة. وهذه هي مناهج الاستنباط واصول الاحكام (اصول الفقه). وهذه هي العقيدة ومناهج درسها واجتهادات السلف فيها. وامامنا تحديات العصر واسئلته الكبرى التي يطرحها على التشريع (فقه الأحكام وفقه النظريات)، وعلى العقيدة، ورؤى واجتهادات السلف والخلف.

وهذه تجربة تطبيق قائمة في اقصى الشرق المسلم تستدعي درساً وتمحيصاً ونقداً، لنرى ماذا لنا من (فقه النظام) وماذا علينا من انجاز في ميدانه؟

وهذه هي مناهج الغرب وفلسفاتها المتحدية المتواصلة!

الملاحظة الثالثة: التقدير السليم لواقع التحدي الغربي:

هناك اتجاه حديث في كتابات ودراسات كثير من الاسلاميين، تركز على اظهار الانجازات التجريبية ومناهج الاستقراء لدى السلف، لاثبات سبق المسلمين إلى اكتشاف المنهج الاستقرائي التجريبي، وكان هذا المنهج هو عصا موسى الحضارة المسيحية المعاصرة! وقد اشرت في سالف الايام الى خطأ هذا التوجه[1]، ودعوت إلى ضرورة غزو الغرب في عقر داره فكرياً، والبدء من حيث انتهى علمياً، على قاعدة ان الفتى من قال ها انذا.

وبصدد مشاريع الاحياء لاحظت تهويلاً لواقع الانجازات الفكرية في عالم الغرب، تهويلاً للموقف منها، وضرورة التعامل معها تعاملنا مع صواعق التيار الكهربائي، بحيث بلغ الأمر بالدكتور عماد الدين خليل

---

(١) مجلة المسلم المعاصر، العدد ٤٦ (١٤٠٦هـ)، [كلمة التحرير]، ملاحظات حول الثقافة والمنهج. ص٥ـ١٠.

ليدعو مخلصاً إلى «الاستعلاء» على الفكر الغربي! وانا والدكتور عماد الدين خليل ندعو إلى التواضع كأس أساس لكل فضائل الأخلاق، والتواضع مع كل جهد علمي آخذين بنظر الاعتبار اختلاف السياق الفكري والعقائدي والحضاري.

ان الغرب والعطاء الغربي غولٌ حينما يتعامل الباحث معه من فراغ، وحينما يأتيه دون ان يتسلح بالقدرة على التمييز والفرز، وكل الاجراءات الاحترازية والوصايا المنهجية لا تنفع مع باحث من هذا النوع. بل المطلوب ان نثوّر تراثنا وفكرنا، ونرد الميدان واثقين من العرى الوثيقة لقاعدتنا العقيدية والفكرية. وسنرى ان لهذا العالم «الغرب» انجازات، يمكن الافادة منها، واذا قُرأت قراءة سليمة أمكن استبصارها كأداة من ادوات النمو الانساني العام، رغم ما يحيطها من ابهام حضاري مادي.

واخيراً هذه محاولة، كان لابد منها، دون ان تكون صحتها وسدادها أمراً ضرورياً. بل هي جهد بشري، يتعرض لزلات، ويستدعي التقويم، يشفع لي انني ابتغيت وجه الحق، واندفعت للمشاركة اندفاعاً مخلصاً ان شاء الله تعالى.

الفهرس

هذه الدراسة حررها المؤلف قبل ثمانية اعوام. و نشرت في بعض الاصدارات.

الناشر